کما صرح به المولی الخیالی ویحتمل ان یراد به الامکان العقلی ای یحتمل ان ینفک احدهما عن الاخر عند العقل وان کان ممتنعا
فی نفس الامر وانما قلنا الظاهر هو الامکان الوقوعی لا الامکان الذاتی اذ لو کان المراد به الامکان الذاتی فان حمل
علی الانفکاک من احد الجانبین فیندرج فیه کل من الصفات بالنسبة الی الذات لامکان عدم کل صفة بالنظر الی
ذاتها مع وجود الذات فیلزم ان یکون الصفات اللازمة غیر الذات وان حمل علی الانفکاک من الجانبین فیندرج
فیه کل صفة ذاتیة بالنسبة الی اخری فیلزم ان یکون صفات الواجب الذاتیة متغایرة والکل باطل عند الاشعری
ومن تبعه هذا ما ذکروه ههنا وامضی علیه المولی الخیالی وقلدناه هنالک فی المعالی وانا الذی یخطر بالبال
ان الصحة ههنا بمعنی الامکان الذاتی والمعنی یمکن عدم احدهما امکانا ذاتیا مع وجود الاخر ولا یندرج کل من
الصفات الذاتیة بالنسبة الی الذات لان الصفات وان امکن عدمها بالنظر الی ذواتها لکن لا یمکن عدمها
مع وجود الموصوف وکذا لا یندرج فیها الصفات بعضها مع بعض لانها لما کانت واجبة لذات الواجب
تعالی علی المناسبة التامة بینها کان کل منها ملزومة للاخری فلا یمکن عدم احدیها مع وجود الاخری وان کان
عدمها ممکنا فی نفسها ویدل علی ما ذکرنا ما قالوا فی الفرق بین لازم الماهیة وجزئها حیث قالوا التصور
انفکاک اللازم عن الماهیة ممکن والمتصور اعنی الانفکاک مح واما تصور انفکاک الجزء فمح کالمتصور
فعلی هذا لو حمل الصحة ههنا علی الامکان الذاتی لا یلزم شیء کما ذکروا ثم ان هذا البیان انما نشأ من کلمة
مع ولعل هذا لا یجری فی التعریف الاتی اذ غایة ما فیه جواز انفکاک احدهما عن الاخر وذا راجع الی امکان
عدمه فی نفسه وذا ممکن فی الصفات مع الذات وبعض الصفات مع البعض الاخر فالظاهر ان یحمل الامکان
فیه علی الامکان بحسب نفس الامر لئلا یندرج فیه الصفات بالنسبة الی الذات والصفات بعضها مع البعض
ولعل هذا هو السبب لما اشار الیه المولی الخیالی اذ کلامه هنالک انما هو فی التعریف الاتی فتدبر ط واعترض
علیه اه حاصله ابطال التعریف بعدم الجامعیة بان یقال تعریفک غیر جامع کما اذا فرضنا جسمین قدیمین
لم حیث لا یصح عدم احدهما مع وجود الاخر لقدمهما لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه مع انه من افراد المعرف
لانهما غیران قطعا وکل تعریف شأنه کذلک فهو باطل اقول هذا مندفع علی ما حررناه لان المراد بالصحة هو
الامکان الذاتی والجسمان المفروضان وان لم یمکن عدم احدهما مع وجود الاخر فی نفس الامر لکن یمکن
عدمه مع وجود الاخر امکانا ذاتیا اذ لا لزوم بینهما فیندرجان فی التعریف قطعا وانما الاشکال بهما
فی التعریف الاتی لکن یندرجان فیه ایضا بقید الحیز هذا ولعل الجواب الثالث من الشارح قریب الی هذا فقد
اشار الشارح به الی ان الصحة ههنا بمعنی الامکان الذاتی وان غفلوا عنه واما ما قیل فی دفعه من انه یجوز
ان یکون الجسمان القدیمان متغایرین لغة لا اصطلاحا والکلام ههنا فی اصطلاح الاشعری فلعل مراده
ان هذا التعریف انما هو علی اصطلاح الاشعری المبنی علی وجوه ذکرت سابقا وانه لا یعترف بالجسمین
القدیمین قطعا فکیف ینتقض بالمفروض ما اصطلحه بما له باعث علی ذلک فاندفع ما قیل فی رده من ان الفرق

کفوی

ط اشارة الی بعده بل النظام فیه ایضا علی التعریف السابق ان یحمل
الامکان علی الامکان الذاتی والی الجواب الیه ایضا بانه وان کان فیه
کذلک فی صدد ذاته لکن المعتبر لا الغفلة قبل الخبر ههنا فلا وسیا ان یحمل الصحة
علی الامکان بحسب نفس الامر لئلا یکون التقیید المذکور ضایعا فتح
یتقوی الاشکال علی الخیالی لانه انما حمل الامکان علی هذا المعنی فی
التعریف الذی لا یوجد فیه قید الحیز الا ان یقال افاده بهذا المعنی یکون
القید المذکور فیه ملحوظا ایضا فافهم [illegible]

کلنبوی م

الفرق بین الجسمین القدیمین والحادثین فی هذا الباب تحکم ظاهر وایضا هذا الاصطلاح غیر مخصوص بالاشعری
بل غرض الاشعری تعریف الغیرین فی الشرع والعرف واللغة کما فهمه اصحابه واستدلوا علیه بالدلیل السابق
وسیأتی من الش ما یدل علی انه لیس بمجرد اصطلاح فیما یرده الامام الرازی انتهی اما الاول فلانا لا نم ان الفرق
المذکور ههنا تحکم ظاهر کیف والغرض ههنا تعریف الغیرین علی ما یساعده الشرع والعرف واللغة کما اعترف به
والمادة المفروضة لا یساعدها الشرع بل العرف ایضا واما الثانی فلان اصطلاحه ههنا لیس بمجرد اصطلاح
مبنی علی التسمیة کما وجهه الرازی ورده الش بل اصطلاح مبنی علی باعث علی ذلک کما نقلناه عن شرح
المواقف مأخوذ من الشرع والعرف واللغة سواء تم دلیلهم اولا وکیف یتوهم انه مبنی علی مجرد اصطلاح
حتی یرد علیه ما اورده الش علی الامام فلا یلام علی قائل هذا الکلام ولذلک ای لاجل ان تعریف الاشعری
منقوض بالجسمین القدیمین غیر بعض الاشاعرة التعریف السابق لدفع الانتقاض المذکور الی هذا التعریف المختار
عنده وهو ان الغیرین موجودان جاز انفکاک احدهما عن الاخر فی عدم کالجسمین الحادثین وکالجسمین اللذین
احدهما حادث والاخر قدیم وکذا الواجب تعالی مع العالم وکذا المجردان المفروضان الحادثان فیندرج
الکل فی هذا التعریف باعتبار قیده العدم وکذا فی التعریف السابق یندرج الکل فیه ایضا او فی حیز کالجسمین
القدیمین اعنی به المادة المفروضة فانها تندرج فی هذا التعریف بهذا القید وان خرجت عن التعریف الاول
ووجهه ان المراد بالحیز المنکر هو الحیز الواحد وحدة نوعیة لا وحدة شخصیة اذ الواحد الشخصی لا یکون
ظرفا للانفکاک المستلزم للتعدد قطعا وان لم یتفطن له بعضهم وحمل الوحدة المفادة علی الوحدة الشخصیة
فالمراد بانفکاکهما فی حیز ان یکون احدهما فی حیز معین والاخر فی حیز اخر من افراد ذلک الحیز المطلق ضرورة
امتناع تداخل الحیزین فلو وجد الجسمان القدیمان لانفکا فی الحیز قطعا لا یقال لو حمل الوحدة فی الحیز
المنکر علی الوحدة الشخصیة فکما یندفع النقض بتلک المادة کذلک یندفع النقض بالموجودین القدیمین
احدهما جسم والاخر مجرد وما ذکرته قاصر عن ذلک لانا نقول ذلک الاندفاع انما یکون باعتبار النفی
من معنی الانفکاک علی معنی ان لا یکونا فی حیز معین بان لا یکون احدهما متحیزا بحیز معین ولا یکون الاخر
متحیزا بذلک الحیز سواء لم یکن متحیزا اصلا کما فی هذه المادة او کان متحیزا بحیز اخر کما فی مادة الش ومن
البین ان هذا المعنی مما لا یساعده العبارة لان النفی انما یتعلق بالقید اعنی التعیین لا بالمقید اعنی الحیز
ولو سلم فلا وجه للتخصیص ح باندفاع النقض بتلک المادة فقط بل یندفع به ایضا النقض بالمجردین
القدیمین الواجبین المفروضین او الممکنین کالعقول علی زعم الحکماء او مختلفین لان الکل غیران قطعا
یخرج عن ظاهر التعریف ویندفع بالتوجیه المذکور اذ عدم الکون فی الحیز المعین ح اعم من ان لا یکون
لهما حیز اصلا او یکون احدهما متحیزا والاخر غیر متحیز اصلا او یکونا متحیزین معینین علی ما اعترف
به القائل ایضا فما بال التخصیص ح بتلک المادة فقط ثم الاشارة الی تلک المادة ودفعها بالتوجیه المذکور

کلنبوی م

مع الاشارة الى ضعفه على ان التوجيه المذكور ودفع هذه الانتقاضات يجرى فى صورة كون الواحد فى الحيز المنكور وحدة
نوعية من غير فرق بل هو اظهر فلا وجه للعدول عما يقتضيه تعلق قوله فى حيز بالانفكاك اعنى به كون الحيز مطلقا لا معينا
والحق ان الانفكاك فى الحيز يقتضى ان يكون له حيز وينفك فيه عن الغير فاسد والاصح مثله فى الانفكاك فى العدم
لضرورة المقابلة ولاستلزام الانفكاك فى العدم الانفكاك فى الوجود ومن البين ان اعتباره فيه فاسد قطعا
فكذا فى الثانى واما تلك المواد فمندفعة بما سيذكره الشارح اولا كما اشار اليه المحقق ههنا هذا قيل ولعل اختيار العدم
على الوجود ليحصل التقابل بينه وبين الحيز كما يدل عليه كلمة الترديد او بين المتحيز والمعدوم تباين كلى بخلاف
المتحيز والموجود اذ الثانى اعم مطلقا من الاول فالتقابل انما هو بين الحيز وبين العدم لا بينه وبين الوجود نعم لو حمل
الترديد على الترديد بين الانفكاكين اعنى الانفكاك فى الوجود والانفكاك فى الحيز كانا متقابلين هذا اقول
كانه عرض بذلك المولى الخيالى حيث قال فى دفع الانتقاض بالعالم مع الصانع على التعريف السابق ان المراد بالانفكاك
اعم من ان يكون بحسب الوجود او بحسب الحيز والاشكال مندفع ح ~~اذ العالم ينفك بحسب الوجود~~ ثم قال نعم يرد الاشكال
على من قال الغير ان ما يمكن انفكاكهما فى عدم او حيز انتهى ولم يتفطن ان الخيالى اعتبر الترديد بين الانفكاكين
فاخذ الوجود دون العدم كما اعترف به ثم نقول الكلام ههنا فى الانفكاك فى احد الامرين المذكورين لا فى نفسه
والانفكاك فى العدم يستلزم الانفكاك فى الوجود فقيد الوجود ملحوظ ههنا قطعا ولعلهم انما اخذوا قيد
العدم لان الانفكاك حال المنعدم لا حال الموجود فلو اخذوا قيد الوجود لكان المعنى ركيكا بل مختلا ولهذا
اخذوا قيد العدم واما التقابل بينهما فواقع قطعا اذ الكلام ههنا فى جواز الانفكاك فى احدهما نعم فى كلام المولى
الخيالى المذكور بحث عال اوردناه فى المعالى فراجع ان كنت تطلب المعالى   قلت النقض غير وارد
اورد عليه انه قد تقرر ان التعريفات للماهيات المطلقة مع قطع النظر عن وجودها وعدمها وامتناعها
وامكانها الى غير ذلك وهو مبنى الاعتراض فلا يدفعه ما ذكره واجيب بان كون التعريف للماهية المطلقة انما
هو فى الحد التام لا فى غيره وان كون المعرف مساويا للمعرف صدقا ومفهوما انما يكون فى الحد التام لا فى غيره
فلعل هذا الجواب من الشارح مبنى على تجويز ان لا يكون التعريف المذكور من الاشعرى حدا تاما للغيرين فح لا يكون
التعريف المذكور للماهية المطلقة ولا يشترط فيه المساواة مفهوما ايض فلا مانع ح فيه من ان يخرج عنه بعض
افراده الغير الواقعة اذ لا يضر ذلك التساوى بحسب الصدق كما هو المطلوب ههنا ولذلك تراهم يقولون
تارة ان هذا التعريف للافراد المحققة كما قال الشارح ههنا وتارة يقولون انه للافراد المشهورة على ان الجواب
الشارح مبنى على تحرير المعرف وجنس التعريف بان المراد موجودان محققان فح يجوز ان يكون حدا تاما للغيرين
المحققين هذا والكل من فضول الكلام اما الاول فلان هذا التعريف تعريف اسمى ضرورة ان الغيرين
وان كانا موجودين لكن الغرض انما هو بيان الغيرية الواقعة بينهما والغيرية من الامور الاضافية قطعا
وتعريفات الامور الاعتبارية تعريفات اسمية لا ماهيات مطلقة ومن البين ان ذلك المعنى ان كان

كان هو المعنى الذى اعتبره الواضع شرعا او عرفا او لغة فيكون حدا تاما اسميا وان كان من لوازم المعنى الموضوع له يكون
رسما اسميا فالاعتبار فى هذا المعنى انما هو الى نظر الواضع لا الى ذاته فى نفسه كما فى الحقايق الموجودة واما الثانى
فلان الظاهر انه حد تام اسمى واذا كان الاعتبار فيه الى نظر الواضع فالواضعون وهم الاشاعرة لا يقولون بالممكنات
القديمة فالغيرية عندهم انما توجد فيما شاهدوه من الممكنات ولعل هذا هو مراد الشارح لا ما زعمه المجيب من تجويز عدم
كونه حدا تاما حتى لا يشترط فيه المساواة مفهوما فالظاهر انه حد تام اسمى مساو للمعرف مفهوما وصدقا
وبهذا اضمحل ما زعمه ايض من انه يجوز ان يكون جواب الشارح مبنيا اه اذ لا حاجة فيه الى التحرير بل تحرير مراده انما
يكون بما قررناه ثم نقول ان التعريفات لكونها من قبيل التصورات لا يجرى فيها الخطأ كما حقق فى محله وانما الخطأ
هنا فى الدعاوى الضمنية من صاحب التعريف فالنقض حقيقة لا يكون الا على الدعوى والحكم واما على التعاريف
فباعتبار الدعاوى الضمنية هناك وح لا شك ان الناقض لا بد بعد دعوى مطابقة التعريف للمعرف ويورد
النقض عليها فالم يعتبر منه دعوى لا يمكن له نقضه فعلى هذا لو سلم كون هذا التعريف ماهية مطلقة وحدا
تاما للغيرين مطلقا يندفع النقض بما ذكره الشارح اذ الناقض ما اعتبر تلك الدعوى من المعرف واورد النقض
عليه بهذه المادة فلا بد له من اثبات مادة النقض حتى يتم دعواه التى اعتبر من جانب المعرف والظاهر انه
لا يقدر على اثبات دعواه فلا يتم نقضه فهذا هو غرض الشارح فلا فرق بين كون التعريف حقيقيا او
اعتباريا ومن ههنا اشتهر ان مادة النقض لا بد وان تكون من المحققات وبهذا يندفع الايراد ايض بمطابق
القديمين المتغايرين مجردين كانا او عرضين او مختلفين اذ لا وجود للكل عند اصحاب هذا التعريف
ولا يقدر الناقض على اثبات تلك الدعاوى وقد مضى عليه المولى الخيالى ايض واما قيل من ان للمعترض
ان يعترض بصفتين قديمتين فانهما موجودتان عندهم فمردود بان الصفات الذاتية غير متغايرة
عند الاشاعرة كما نقلناه عن الآمدى وان كانت متغايرة عند جمهور المتكلمين والكلام ههنا فى تعريف
الاشاعرة نعم لو كان مراده ان الامكان فى التعريف محمول على الامكان الذاتى والصفات يمكن مفارقتها
بعضها عن بعض بالذات او الامكان محمول على الامكان بحسب نفس الامر والصفات يمكن مفارقتها بعضها عن
بعض وان لم تقع وعلى كلا التقديرين تدخل فى التعريف مع عدم كونهما من افراد المعرف لعدم تغايرها عند
الاشاعرة لكان له امكان صحة فى الجملة لكن قد عرفت ان الصفات الذاتية متلازمة فلا يمكن مفارقة بعضها
عن بعض ولو بالامكان الذاتى كما حققناه فلا تندرج فى التعريف قطعا واما ما قيل يتجه على الشارح ما قيل ان
غير تعريف الاشعرى انما غيره لاجل ان الجسمين القديمين محققان عند الحكماء المنازعين لنا فى مسئلة الصفات
فانتقاض تعريفهم كاف فى التغيير لكن قد عرفت ان مدار التغيير هو كون التعريف للماهية المطلقة
انتهى فمردود ايض اتجاها ودفعا اما الاتجاه فلان تغيير الغير لاجل العلة المذكورة لا يضر فيما ذكره
الشارح قطعا لانه بصدد توجيه تعريف الاشعرى وبصدد طلب الدليل من الناقض على ما ادعاه كما ثنا من كان

واما الدفع فلانه ان اراد المجيب ان ما اختاره من التعريف ليس بماهية مطلقة فليكن تعريف الاشعري ايض كذلك
وان اراد ان ما اختاره ايض ماهية مطلقة فيرد عليه الانتقاض بالمجردين القديمين فما هو جوابه عنه فهو
جواب الاشعري ايض عن المادة فلا وجه للتغيير والتحقيق في هذا المقام انه كما ان ادلة وجود المجردات غير تامة
عند الاشاعرة كذلك ادلة نفيها غير تامة كما حقق في محله ثم ان المتكلمين وان اثبتوا حدوث العالم بالبراهين
لكن تلك البراهين انما تقوم على حدوث عالم الكون والفساد فلم لا يجوز ان يكون جسما قديما وراء عالم
الكون والفساد ولم يوجد نص قاطع دال على حدوث جميع ما سوى الله تعالى وصفاته وقد قال الامام الرازي
في المطالب العالية كلما بالغت في التفتيش والفحص عن الكتب الالهية لم اعثر على نص على حدوث العالم وان اشتهر
بين المتاخرين ان تعدد الذوات القديمة كفر بالاجماع وقد مال السادات المحققون من اكابر المتصوفة قدس
الله اسرارهم الى قدم العرش والكرسي دون ما عداهما من عالم الكون والفساد فعلى هذا يحتمل وجود الجسمين القديمين
الخارجين عن عالم الكون والفساد بل وجود المجرد والمختلفين ايض مع عدم وجود نص على نفيهما ايض كما قال
الامام فيتقوى الانتقاض المذكور على التعريف الموافق للشرع والعرف واللغة فلعل لهذا تنزل عنه الش المحقق
لا يقال كيف يمكن من هؤلاء الاكابر الميل على قدم بعض العالم مع انه مخالف لاجماع الملل الثلثة لانا نقول
المخالفة للملل الثلثة انما يكون بانكار الحشر الجسماني وحاشاهم عن ذلك ولا يلزم من القول بالقدم لبعض
الاشياء انكار الحشر الجسماني لان ذلك انما يلزم اذا حكموا بان ما ثبت قدمه امتنع عدمه كما حكم به الفلاسفة
وتلك المقدمة غير مسلمة عندهم كما سيشير اليه الش فلا يلزمهم انكار الحشر الجسماني قطعا على انهم لو سلموها
لا يلزمهم الانكار ايض لانهم لا يميلون الى قدم الافلاك والعناصر كالفلاسفة بل مالوا الى قدم العرش والكرسي
وحكموا بحدوث الباقي قطعا وبالجملة فلما كان ادلة نفي المجردات القديمة غير تامة كان الكل من الافراد المحتملة
للمغايرين ولذا سلمه الش وقال ولئن تنزلنا اه هذا هو التحقيق الذي يلوح من انواره من كوة التدقيق وهو
المناسب لحال الش المحقق ولئن تنزلنا عن هذا المقام اه اي ولو سلم ان الجسمين القديمين من افراد
المعرف بناء على ما حققناه آنفا فلا نم عدم صدق التعريف عليهما وانما لا يصدق عليهما اذ لو ثبت انهما
ثبت قدمه امتنع عدمه وهو مم لجواز ان يكون وجود احد القديمين مشروطا بعدم حادث دون الاخر
فعند وجود ذلك الحادث ينعدم الشرط الذي هو عدمه وينتفي المشروط بانتفاء شرطه دون الاخر
فح يصدق التعريف عليهما كالمعرف ولا يلزم منه ان يكون الاخر ابديا اذ يجوز ان يكون هو ايض مشروطا بعدم
امر حادث ويزول شرطه بعد زوال شرط الاول والمقصود ههنا انما هو تحقيق المغايرة هذا ولقد عدل
الفاضل المحشي عن التحقيق المذكور وتوجيه المقام بمثل ما وجهناه قال اي ولو سلم ان الجسمين القديمين
من افراد المعرف بناء على ان المراد تعريف المغايرين في الجملة ولو عند الحكماء او بناء على ان المراد تعريف الماهية
المطلقة محققة كانت او فرضية فلا نم عدم صدق التعريف المذكور عليهما لانا لا نم اه ثم قال لكن على تقدير

المذكور منه

تقدير البناء الثاني الاخير يتجه على هذا الجواب وعلى ما بعده ان للمعترض ان يعود ويقول اذا فرضنا جسمين قديمين
ليس وجود شيء منهما مشروطا بعدم امر حادث او وجود كل منهما مشروط بعدم حادث واحد معين او بينهما علاقة
اللزوم الكلي من الجانبين كانا غيرين قطعا مع عدم صدق التعريف عليهما وانحاز ما ذكره الش في كلا السندين
ايض بخلاف بناء التسليم على كون التعريف للافراد المحققة في الجملة ولو عند الحكماء اذ يجوز ان يكون كل جسمين
قديمين مختلفين في الجملة بحيث يشترط احدهما بعدم امر حادث او لا يكون بينهما علاقة اللزوم الكلي وان لم يكن
الامر كذلك في جسمين قديمين فرضيين فلا ينتقض بهما التعريف الا اذا كان للماهية المطلقة انتهى وانت خبير
بما فيه من وجوه الفساد بعد ما حاط ما قررناه مع ان فيه ايض بحثا اما اولا فلان البناء الاول يقتضي ان
يكون الش اراد تطبيق هذا التعريف على مذهب الحكماء واما ثانيا فلانه على البناء الاخير كيف يعود الناقض
ويقول بالاحتمالات المذكورة لانه مدع والجواز وظيفة صاحب التعريف فله ان يقول كلما فرض من الجسمين
القديمين فيجوز ان يكون احدهما مشروطا بعدم امر حادث ولو عاد الناقض وقال لو فرضنا جسمين قديمين
ليس وجود شيء منهما مشروطا بعدم امر حادث يعود صاحب التعريف ويقول فلم لا يجوز ان يكون احدهما
مشروطا بعدم امر حادث ومن البين انه لا يمكن للناقض اثبات ما ادعاه وليس ههنا الا الجواز وذلك وظيفة
المعرف ومثل هذا واضح على المبتدي وبهذا ظهر فساد قوله وان لم يكن الامر كذلك اه واما فساد قوله الا
اذا كان التعريف للماهية اه فقد سبق لا يقال على ما ذكرت وقررت من البناء يكون الامر مشكلا في الجواب
الذي بعد هذا لانه اذا سلم مقدمة ما ثبت قدمه امتنع عدمه لزم احتمال وجود الجسمين القديمين مع ابديتهما
لانا نقول قد عرفت انه لا يلزم منه انكار الحشر الجسماني المخالف للملل غايته احتمال وجود الجسمين القديمين
الابديين على انه يمكن ان يكون المراد بالجسمين جسمان قديمان لا كالاجسام فيعود الى احتمال المجردين وقد حقق
في الكتب الكلامية ان ادلة نفي المجردات غير تامة ايض اي كما ان ادلة وجودها غير تامة بل هي محتمل الوجود
عند المتكلمين فالحق ان مراده من تغيير التعريف انما هو دفع الانتقاض بما هو محتمل الوجود عند الاشاعرة لا بما
هو الموجود المحقق عند الحكماء وان غرض الش ترجيح تعريف الشيخ وتطبيقه على ما هو محتمل الوجود عندهم
من غير احتياج الى التغيير المذكور وان غفلوا عنه وقالوا ما قالوا ما ثبت قدمه امتنع عدمه
قالوا في بيانه ان الموجود في الازل لا يتوقف على شرط حادث والا لكان حادثا اذ المتوقف على الحادث
اولى بان يكون حادثا والمقدر خلافه واذا لم يتوقف على شرط حادث كان جملة ما يتوقف عليه وجوده
ثابتا في الازل فيمتنع زواله لوجوب وجوده بعلته واورد عليه كما اشار اليه الش بانه لا يلزم من عدم
توقفه على شرط حادث امتناع زواله لجواز ان يكون مشروطا بعدم امر حادث فاذا وجد ذلك الحادث
يزول شرطه فيزول هو نفسه لان انتفاء الشرط مستلزم لانتفاء المشروط قطعا ولا يتوهم ان هذا
جار في صفات الله تعالى ايض فلا يلزم ابديتها مع انها عند مثبتيها ازلية ابدية لان مثل هذا الشرط لكونه

ط
لا يقال لا منع من الفرض المذكور فلا بد من دفعه
بوجه اخر لانا نقول لا منع من التجويز المذكور ايض لصاحب
التعريف مع انه وظيفته ههنا فله ان يعود بجواز الاشتراط
المذكور في تلك المادة ايض ولا يمكن للناقض ابطاله ولا يكفي
مجرد الفرض فافهم
منه

من مسمات النقص لا يتصور في صفاته العلية عند مثبتيها دون ما عداها فلا يلزم من القول بالقدم لبعض الاشياء
القول بالابدية وان خالف فيه الفلاسفة ولئن تنزل عن هذا المقام اى لو سلم ان ما ثبت قدمه امتنع
عدمه فانما لا يصدق عليها التعريف لو لم يكن المراد من صحة العدم في التعريف نفي اللزوم ولو مع وجود الدوام
وهو ممنوع بل المراد منه هكذا نفي اللزوم الاخص من الدوام ومن البين ان نفي الاخص مع وجود الاعم قد يجتمعان
فلا يلزم من نفي اللزوم نفي الدوام الاعم منه فالجسمان القديمان المفروضان مع دوامهما يدخلان في التعريف
لانتفاء اللزوم بينهما ~~وحدها~~ بناء على ان الدوام اعم من اللزوم كما هو المشهور وفيه اشارة الى ما حققناه
في اول المبحث من ان المراد بالصحة هو الامكان الذاتي الغير الموجود في صورة اللزوم هذا واعترض عليه بان
التحقيق ان الدوام لا ينفك عن اللزوم لان دينك الجسمين القديمين مثلا انما داما بدوام علتهما الموجبة
لهما اذ لا بد من انتهائها الى الواجب لذاته قطعا للدور او التسلسل فيكون ذانك الدائمان معلولي علة واحدة
موجبة ولو بالواسطة فيتحقق التلازم بينهما فلا يصدق التعريف عليهما على هذا التحرير وان صدق عليهما
بناء على ما هو المشهور وجوابه ان التحقيق ان مثل هذا لا يكفي في التلازم والا لكانت المعلولات القديمة كلها
متلازمة ولم يقل به احد من قائليها بل لا بد مع ذلك من اقتضاء تلك العلة الموجبة دوام تعلق كل واحد منهما
بالاخر اذ لو انقطع التعلق في وقت ما لصح انفراد احدهما عن الاخر لا يقال نحن نقول هكذا احد المعلولين يستلزم
العلة والعلة تستلزم المعلول الاخر ينتج ان احد المعلولين يستلزم الاخر لانا نقول لا تكرر للوسط فيه فان احد
المعلولين انما يستلزم العلة من جهة صدوره عنها والعلة انما تستلزم الاخر باعتبار ايجادها ايجابا اياه فلا
يظهر استلزام احد المعلولين للاخر قطعا واجيب عنه بوجهين اخرين الاول ان استلزام الدوام انما يتم على مذهب
الحكماء القائلين بكونه تعالى موجبا في افعاله فيكون ح في ايجاد الدائمين لا على مذهب المتكلمين القائلين بكونه
تعالى مختارا في افعاله فيكون ايجاد الدائمين ح بمجرد تعلق الارادة فلا ايجاب ولا وجوب ههنا فلا لزوم وفيه
انك قد عرفت انفا ان الايجاب لا يستلزم وجود التلازم بين الدائمين على انه على تقدير وجود الجسمين او
المجردين او المختلفين القديمين يكون الواجب تعالى موجبا في افعاله لامتناع استناد القديم الى الفاعل
المختار وان جوزه الامدى فلا فائدة في بناء الكلام على مذهب المتكلمين لدفعه فلا بد من ان يصار الى ما اشرنا
اليه انفا ان ذلك التحقيق ولو على مذهب الحكماء محل نظر بناء على جواز اشتراط القديم بعدم امر حادث اما
بالذات او بالواسطة فبمجرد الدوام في الاوقات الماضية لا يعلم الدوام في الاوقات الاتية بل العقل بعد
ذلك يجوز الانفكاك بينهما بناء على احتمال الاشتراط المذكور الا اذا وجد هناك علاقة مشعور بها تقتضي
عدم الانفكاك بينهما ومن هنا قسموا الشرطيات الى اللزومية والاتفاقية اقول وقد عرفت ما فيه على
عن هذا على ان كلام الشارح ههنا انما هو بعد التنزل عن التجويز المذكور فكيف يورد البحث من طرف الشارح
بذلك التجويز بعد الانتقال عنه على رد ذلك التحقيق واما ما قيل من انه بعد التنزل المذكور لا مجال للمنع عدم

عدم صدق التعريف عليها وان حمل عدم الصحة على معنى نفي اللزوم بينهما فلا بد من ان يكون التنزل المذكور تنزلا
من الاشتراط بالذات او يكون هذا المنع مبنيا على جواز استناد القديم الى الفاعل المختار كما جوزه الامدى
وتبعه الشارح في بحث الحدوث كما سبق ففيه ما فيه لانا لا نسلم انه لا مجال بعد التنزل المذكور لمنع عدم صدق
التعريف عليها غايته امتناع عدم ما ثبت قدمه وذا لا يستلزم عدم جواز الانفكاك بالنظر الى ذاته
وذلك لان الامتناع في تلك المقدمة ليس الامتناع الذاتي بل الامتناع الحاصل من القدم ومعلوم انه
اذا لم يكن الامتناع ذاتيا يمكن انفراد احدهما عن الاخر امكانا ذاتيا وتلخيصه ان الامتناع الخارجي لا ينافي
الامكان الذاتي فظهر منه ايضا سر ما حملنا الامكان في التعريف على الامكان الذاتي وآخر وافق فيما وقع
لحمل الصحة فيه على الامكان بحسب نفس الامر واما ما اشار اليه في دفعه اولا بان يكون التنزل المذكور تنزلا
عن الاشتراط بالذات ففاسد لا يدفعه ايضا لانا ننقل الكلام الى الواسطة الى ان يوجد هناك دائمان
غير مشروطين بشيء وثانيا بان يكون هذا الكلام مبنيا على ما جوزه الامدى من جواز استناد القديم
الى المختار وتبعه الشارح وهذا مردود ايضا لان الامدى بهذا التجويز يوافق الحكماء في قولهم في حقه تعالى ان
شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل كما صرح به شارح المواقف مع ان الشارح في صدد توجيه تعريف الاشعري
او مذهب الامدى في ذلك فاسد لا يغني من الحق كما صرح في محله ايضا واما تبعية الشارح للامدى في ذلك
فغير مسلم لان ذلك انما نشأ من توجيه كلام الشارح في بحث الحدوث في رد دليل قدم العالم بالوجه الثاني
وقد حققنا هنالك ان مراد الشارح من تلك العبارة ليس كما فهم فراجع بحثه الامر على ما قررناه فالم
هذا المقام لانتفاء علاقة اللزوم بينهما توجب تلك العلاقة اه اقول هذه العلاقة اما
علاقة مشعور بها فمعنى التعريف ح انه يحتمل عند العقل عدم احدهما مع وجود الاخر يعني الشارح ح ان
العقل لما لم يشعر بالعلاقة هناك يجوز عدم احدهما مع وجود الاخر وان وجد علاقة في نفس الامر بها
لا يصح عدم احدهما مع وجود الاخر فيكون هذا يعني نفي اللزوم بينهما بناء على انه لا بد في اللزوم من علاقة
مشعور بها عند الحاكم ولا يكفي فيه وجود العلاقة في الواقع وبه فرقوا بين اللزومية والاتفاقية فعلى هذا
يكون هذا الامكان العقلي المذكور في التعريف من نوع الامكان الذاتي اذ لو لم يمكن انفكاك احدهما
عن الاخر امكانا ذاتيا لما كان للعقل تجويزه ح لكن يرد عليه ان لازم الماهية لا ينفك عن الماهية قطعا
مع ان للعقل ان يلاحظ الانفكاك هنا كما سبق واما كونه من نوع الامكان بحسب نفس الامر ففاسد جدا
اذ للعقل ان يلاحظ ما لم يكن في نفس الامر وهو ظاهر ثم ان العلاقة الموجودة هنا في نفس الامر لا بد
ان لا يكون علاقة اللزوم والا لمعنى نفيها عند العقل واثباتها في الواقع وبهذا ظهر ضعف فرقهم المذكور بين
اللزومية والشرطية بالفرق المذكور انفا بل التحقيق في الفرق بينهما على انتفاء علاقة اللزوم في نفس
الامر ووجودها كما حققناه في القول السابق مع علم الحاكم بها ايضا ~~وشعوره~~ عليهما فالظاهر ان العلاقة

كلام الشارح مطلقة غير مقيدة بالمشعور بها اصلا وانتفاء مطلق العلاقة يوجب الانفكاك الذاتي وان لم ينفكا ابدا
لاجل وجود المانع من الانفكاك كما تقدم ههنا نهيه الجواب كالجوابين السابقين مبنى على حمل الصحة على الامكان الذاتي
كما حققناه بمعنى سلب مطلق الضرورة اعنى بالنظر الى ذاته وان كان هنا ضرورة بشرط المحمول كما تقدم فعلى
هذا يوافق الامتناع الخارجي وآما ما قيل من ان هذا الجواب كالسابقين محمول على حمل الصحة على الامكان بحسب
نفس الامر بمعنى سلب الضرورة فى وقت ما لا بمعنى سلب مطلق الضرورة ولو بشرط المحمول ولا يأباه اثباته امتناع
الانفكاك لتقدمها لان ذلك الامتناع بمعنى سلب الامكان بمعنى سلب مطلق الضرورة انتهى وتلخيصه ان سلب
الضرورة فى وقت ما لا ينافى ثبوت مطلق الضرورة ففيه انه بعد كونه غير تام فى المواضع السابقة كما اشرنا
اليه مراد ام ردود فى حد ذاته لان الامكان بمعنى سلب مطلق الضرورة هو الامكان الخاص وسلب هذا
الامكان يجامع مع الامكان لعمومه ومن البين ان الامكان العام ههنا لا يجامع الامتناع ههنا لانه ان كان
امكانا عاما فى نفس الامر فقط وان كان امكانا ذاتيا فيضمحل ما ادعاه ~~ثم لكنا اعتبرنا فى اول الامر من~~
~~عدم التعيين فى سلب الضرورة بعد التسليم بين دهك الامتناع الموجود ههنا فى مطلق الضرورة~~
~~فلا يجتمع الامكان المذكور والامتناع فقط مع ان الشارح ههنا بصدده ثم ان كونه لا بمعنى سلب مطلق~~
~~الضرورة ولو بشرط المحمول لا غير صحيح ثم لم يقل به ههنا احد ولا يتوجه عاقل فلا فائدة فى~~
وآلحق ان الصحة على هذه الاجوبة محمول على معنى الامكان الذاتي بل فى حد ذاته ايض كذلك على ما حققناه
فى صدر المبحث   وحاصله نفى اللزوم اه اى سواء كان من جانب واحد او من الجانبين وعلى
التقديرين سواء اريد صحة عدم احدهما مع وجود الاخر او اريد صحة عدم كل منهما مع وجود الاخر اما
الثاني اعنى نفى اللزوم من الجانبين بشقى الصحة المذكور فظاهر لانه اذا اريد نفى اللزوم من الجانبين
يصدق التعريف على تلك المادة على اى معنى يراد من صحة عدم احدهما مع وجود الاخر اعنى الانفكاك
من جانب واحد او الانفكاك من الجانبين وآما على الاول اعنى نفى اللزوم من جانب واحد فقط جدا واما
اذا اريد بها الانفكاك من الجانبين فلانه اذا لم يكن هنا لزوم من جانب واحد يجوز انفكاكهما قطعا
من كل جانب والا لزم وجود اللزوم بينهما والكلام على تقدير نفيه وهذا واضح وان خفى على الفاضل المحشى
فعلى هذا فالمراد بقوله فان علاقة اللزوم عندهم ينافى الغيرية ان علاقة اللزوم سواء كان من جانب
واحد او من الجانبين ينافى الغيرية سواء كانت من جانب واحد او من الجانبين اما الثاني فظ كما عرفت
وآما الاول فلانه اذا وجد هنا لزوم من جانب واحد كما فى الصفات اللازمة فلا يوجد هنا انفكاك
لا من الجانبين وهو ظ ولا من جانب واحد والا لارتفع اللزوم وهو خلاف المفروض وبهذا التحقيق ظهر
فى تقريره وبيان معناه ان علاقة اللزوم بينهما من جانب واحد ينافى الغيرية من جانب واحد وعلاقة اللزوم
من الجانبين ينافى الغيرية من الجانبين والاول على تقدير ان يراد الانفكاك من جانب واحد والثاني على

كلنبوي م

ولم يصح عدم كل منهما مع وجود الاخر اعلم

كلنبوي م

على تقدير الايراد الانفكاك من الجانبين ثم قال بناء عليه فان كانت العلاقة المنافية للغيرية كانت الصفة المفارقة
غير الموصوف عند الاشعري وتابعيه وان كانت علاقة اللزوم من احد الجانبين لم تكن غيره كالصفة اللازمة اذ متى
وجد مطلق الصفة وجد الموصوف لامتناع وجود الصفة بدون الموصوف وان لم ينعكس فى الصفة المفارقة
فبين الصفة المفارقة وبين الموصوف لزوم من احد الجانبين انتهى وآنت خبير بان هذا بناء على الفاسد اذ قد عرفت
فساد مبناه بما قررناه فى الكلام اذ اللزوم من جانب واحد ينافى الغيرية ايض مطلقا لانه اذا انفك احدهما
عن الاخر يبطل اللزوم قطعا وان خفى عليه فالصفة المفارقة مطلقا غير الموصوف وكيف يقول بعدم غيريتها
وهو انما عنى عدم الغيرية للصفات اللازمة ولو صح ما ذكره لزم ان يكون صفات الله تعالى غير الذات عندهم
على تقدير ان يحمل تعريفهم على جواز الانفكاك من جانب واحد كما هو الظ فى تعريف الاشعري وهو باطل قطعا
وآما قوله اذ متى وجد مطلق الصفة وجد الموصوف فليس بشئ اذ الكلام ههنا ليس فى الصفة والموصوف
لا بشرط التعيين والا لم يصح الانفكاك من الجانبين فى الصفات المفارقة ايض ويكون الكل من الصفات
اللازمة كما اعترف به سابقا وفساده اظهر من ان يخفى وآلعل مقصوده من هذا الكلام الفاسد انما هو رد
ما قيل ههنا على الشارح من ان هذا القول يقتضى القول بغيرية الصفات الغير اللازمة واستدلالهم بما مر ينافيه
بل يدل على ان مذهبهم هو ان الصفة مطلقا ليست غير الموصوف كما فى شرح المواقف انتهى لكن قد تحققت
ان هذا لا يندفع بما ذكره قطعا مع ان دفعه هين بان يقال الشارح ههنا انما هو فى توجيه تعريف الاشعري
وآن حكم بفساد الاستدلال السابق سواء كان من الاشعري او من اصحابه ولم يلتزم صحة استدلالهم حتى يرد
ما ذكره بل التحقيق كما نقلناه عن الآمدى ان الصفات اللازمة ليست غير الموصوف بخلاف الصفات المفارقة
هذا ثم لما اعترف القائل السابق بضعف ما قرره فى دفع ما قيل تنزل عنه وقال على ان الكلام هنا فى تعريف
الاشعري والاستدلال السابق لاصحابه ويجوز ان يكون المنافى للغيرية عنده هو علاقة اللزوم من الجانبين
وعندهم هو اللزوم من جانب واحد فيكون الصفة المفارقة غير الموصوف عنده لا عندهم وآنت خبير بما فيه ايض
لانه بعد تسليم ان الاستدلال المذكور لاصحابه فقط قد عرفت ان المتبادر من تعريف الاشعري هو الانفكاك
من جانب واحد كما اعترف به فعلى ما ذكره يخرج عن تعريفه ما هو اللزوم فيه من جانب واحد كالصفات اللازمة ثم
تنزل عنه القائل ايض وقال على انك قد عرفت ان الاستدلالهم انما دل على عدم مغايرة الصفات اللازمة
موافقا لما نقله الآمدى لا على عدم مغايرة مطلق الصفات وان سهى عنه اعلام بعد اعلام آقول اراد بالاعلام
سعد الافاضل وشريف الانام وغيرهما من افاضل الكرام حيث حكموا بفساد الاستدلال المذكور ~~وسلطنيف احد~~
فى ظنه وما سبق منه لا يفيد فى مرامه بل هو مغلطة نشأت من سوء الفهم وقد بينا هناك فساده وبينا
ان الاستدلالهم المذكور على ما عاهم لا يتم بما حرره ولا يمكن له وجه صحة اصلا فارجع البصر هل ترى من
فطور ولو ارجع هذا القائل بصره الى ما قررناه هنا لانقلب اليه البصر خاسئا وهو حسير لكن

ح علاقة اللزوم من الجانبين ص

كلفوي م

الوهم احاطه وصرف عقله الى مقتضاه حتى نسب الافاضل الى السهو فى تحرير المرام مع انه نفسه حقيق بذلك
فراجع لما هنالك والله الموفق لا على المسالك واورد على التعريف المختار اه قيل لعل وجه تخصيص الايراد
بهذا التعريف مع ان ما ذكره مشترك الورود بين التعريفين ما سبق انفا من ان المراد من تعريف الاشعرى نفى علاقة
اللزوم فلا ينتقض بالبارى والعالم لعدم اللزوم بينهما ورد بان وجود العالم الممكن يستلزم وجود الواجب
فالنقض بحاله شفية متوجه على تعريف الاشعرى ايض وفيه ان الكلام هاهنا فى ذات العالم وذات البارى وظاهر
انه لا لزوم هاهنا ما لم يلاحظ كونه معلولا له تعالى ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون مراد القائل ان المراد من الانفكاك
فى تعريف الاشعرى ما هو من جانب واحد وظاهر ان وجود الصانع لا يستلزم وجود العالم وهذا القدر
كاف فيما قصده بل يؤل هذا الى ما ذكره الراد فى وجه التخصيص حيث قال والحق فى الجواب ان تعريف الاشعرى
ظاهر فى الانفكاك من جانب واحد ولا يرد عليه الصفة مع الموصوف فى محذور الشق الثانى لانها هى الصفة المفارقة
وانما يرد على اصحابه المستدلين بالدليل السابق الدال على عدم مغايرة مطلق الصفة كما يستفيد من شرح المواقف
فيتوجه الايراد بالصفة المفارقة على تعريفهم بما زعموا من عدم المغايرة فيها لا على تعريف الاشعرى اذ ليس فى كلامه
ما يدل على عدم مغايرة الصفة المفارقة للموصوف بل الظاهر من تعريفه اذ صحة الانفكاك ولو من جانب يكفى فى
المغايرة بينهما فيكون الصفة المفارقة غير الموصوف عنده فلا يتوجه الايراد بها على تعريفه بل بالجزء والكل وستعرف
جوابه من الش انتهى لكن لا يخفى ما فيه ايض اما اولا فلانا لا نسلم تبادر تعريف الاشعرى المذكور هاهنا اى بكون
الانفكاك بينهما ولا شك انه ظاهر فى الانفكاك من الجانبين واما ثانيا فلانه قد عرفت ان استدلالهم على ذلك
غير تام بل فاسد وقد حرر القائل ايض دليلهم فيما عدا الصفة المفارقة وان لم يكن ذلك التحرير تاما كما سبق فلا
وجه لحمل الايراد المذكور على الالزام فيما اعتقدوا كما هو ظاهر كلامهم على انهم بهذا الاستدلال بصدد تحقيق
ما هو المنقول عن الاشعرى فانه يكون الانفكاك فى ~~[illegible]~~ يره من الجانبين عند الكل ولعله اخذ هذا من كلام
الآمدى حيث حرر الانفكاك فى تعريف الاشعرى بكونه من جانب واحد ودفع به النقض بالعالم مع الصانع على
تعريف الاشعرى كما هو المذكور فى الكتب ثم رد على الامدى بما هو المذكور فى الشق الثانى لكن لا يخفى ان هذا
التحرير والدفع والرد كما يجرى بالنظر الى تعريف الاشعرى كذلك يجرى بالنظر الى تعريف اصحابه صرح به
شارح المقاصد فلا يكون هذا وجها لتخصيص الايراد بالتعريف المختار فالوجه عندى انهم اجابوا عن الايراد
المذكور بالجواب الاتى وحكم التفتازانى والشريف بان هذا الجواب انما يصح اذا اورد الايراد على تعريف
الاشعرى ~~وانما يلزم لو اورد الايراد على تعريف الاشعرى~~ واما اذا اورد على التعريف المغير اليه فلا يصح الا اذا اخذ
التعقل فيه بكونه اعم من المطابق وغير المطابق فح يرد عليه ما فى الشق الثانى فحكما بفساد الجواب الاتى على
تقدير ان يكون جوابا عن الايراد على التعريف وبصحته على تقدير ان يكون جوابا عن الايراد على تعريف الاشعرى
وغرض الش هاهنا رد الجواب الاتى على التقدير الثانى ايض كما ستعرف فالتخصيص المذكور توطئة لذلك اذ

كفوى م

المراد هو الكلنبوى م

فى الانفكاك من جانب واحد بل هو ظاهر فى الانفكاك من الجانبين هكذا م

وتحقيقه انهم التزموا صحة الجواب الاتى على تقدير ان يكون الايراد على تعريف الاشعرى وحكموا بفساده على تقدير ان يكون الايراد على التعريف المختار مع ان الجواب الاتى فاسد ولو كان الايراد على تعريف الاشعرى

اذ لو اورده على التعريفين معا او على تعريف الاشعرى لا يحصل هذا المرام كما لا يخفى على اولى الاوهام ويمكن ان يقال
الايراد على المختار ايراد على غير المختار ايض او انهم لما خالفوا الشيخ كان اليق بالرد منه اذ اريد جواز
الانفكاك من الجانبين اه الظاهر ان المراد من الجواز هاهنا ايض هو الامكان الذاتى لما حققناه فى صدر البحث الا ان
المغير لما زاد عليه قيدا اخر لاد خال الجسمين القديمين هو قيد الحيز فلابد ان يؤخذ الجواز فيه بمعنى الامكان بحسب
نفس الامر لئلا يكون ذلك القيد ضايعا كما هو المستفاد ايض من تحقيق الش تعريف الاشعرى ايضا لانه
مفسر بالانفكاك بينهما كما نقلناه انفا عن التفتازانى وحاصل الايراد ابطال التعريف بعدم الجامعية
على التقدير الاول وبعدم المانعية على التقدير الثانى ولما كانت غيرية المواد الثلثة فى الاول اعنى العالم
مع الصانع والعرض مع المحل والعلة مع المعلول ظاهرة لم يصرح بغيريتها وغيرية المادتين فى الثانية
لما كانت غير ظاهرة صرح بلزوم غيريتها فى الثانى فلا يتوهم ان اول الكلام يقتضى ان يكون الايراد بالانفكاك
جمعا واخره يقتضى كونه ايرادا باستلزامه خصوص الفساد ولك ان تقول حاصله ايراد باستلزامه
خصوص الفساد بسبب عدم جامعيته على تقدير وبسبب عدم مانعيته على تقدير اخر والا اى لو لم يكن مثل
هذا فساد الزم عدم غيرية المواد الثلثة وغير المادتين الاخيرين ولا شك انه قلب المعقول وخلاف
ما عليهم وبالجملة لا مشاحة فى التقرير والركاكة المتوهمة ظاهرا انما نشاء من عدم الاطلاع على حقيقة
الايراد فانه ايراد مركب من ايرادين الاول بمثل العالم مع الصانع بعدم جواز انفكاكهما لامتناع العدم
او التحيز على الصانع ولما اجيب عنه بانه يكفى الانفكاك من جانب واحد فيندرج فيه العالم مع الصانع رد
عليه بانه لو كان الامر كذلك لزمت المغايرة بين الجزء والكل وبين الصفة والموصوف يعنى بيندرجان فى
التعريف مع انهما ليسا من افراد المعرف او يعنى انه خلاف الواقع والش ومن قبله لما جمعوا بينهما اختصارا
او نوع فيه الانتشار ظاهرا فالاخر مثله هين على الفطن هذا قيل قد يجاب عن النقض بالبارى والعالم بانه
يجوز ان يكون مراد المعرف ان ينفك كل منهما عن الاخر فى احد الامرين مطلقا اما فى الوجود او فى الحيز او احدهما
فى الوجود والاخر فى الحيز والبارى منفك عن العالم فى الوجود والعالم منفك عن البارى فى الحيز اقول
هذا ما اشار اليه المحشى نقلا عن الغير لكن صرفه شارحه الشريف الى قيد العدم الذى كلام مما فيه لان البارى
لما كان منفكا عن العالم فى الوجود يكون العالم منفكا عنه فى العدم وترك الشق الثانى على ظاهره وقال
حاصله ان العالم ينفك عن الصانع فى كل من العدم والحيز مع ان الانفكاك فى واحد منهما كان كافيا فى دخولهما
فى الحد فعلى هذا يضمحل ما قيل فى رده من انه انما يصح اذا كان التعريف بجواز انفكاكهما فى الوجود او الحيز
على ان يكون العطف قبل الربط وليس كذلك بل بجواز انفكاكهما فى العدم او فى الحيز مع ظهور العطف بعد
الربط واما حمله على جواز انفكاكهما فى الوجود والحيز فمع عدم مناسبته لمادة الاشكال ركيك جدا انتهى
لان مثل هذا ناش عن عدم فهم مراد الشريف قطعا نعم قد اشار المحشى الى الجواب بمثله بان يكون الانفكاك

كلنبوى م

كلنبوى م

لان الحكم بفساد الجواب على تقدير ان يكون الايراد ايرادا على تعريف الاشعرى انما يكون بالقياس الحكم بفساده على تقدير ان يكون الايراد ايرادا على التعريف المختار فلابد ان يورد الايراد عليه حتى ينقل الجواب عنه ويحكم بفساده ح ويجعل بعده غرض الش من الحكم بفساده ~~ولو اورد على تعريف الاشعرى~~ ~~وكان الجواب جوابا عنه~~ الم

ای فی المواقف م

فی الوجود بالنظر الی العالم [الصانع] والانفکاک فی الحیز بالنظر الی الصانع [العالم] کما هو ظاهر عبارة المص لکن قوله فی تعریف
الاشعری لا فی هذا التعریف حیث اخذ الانفکاک فی تعریف الاشعری اعم من ان یکون بحسب الوجود او بحسب الحیز
فلا یرد علیه ایض بعض ما ذکره القائل فافهم الا انه اعترف بضعفه حیث قال الکلام هٰهنا فی الانفکاک من جهتین [ای الخیالی م]
وما ذکر انما هو فی الانفکاک من جهة واحدة وقد حققنا حقیقة الحال فی هذا الامر هنالک فراجع
لامتناع عدم الباری اه لا یخفی ان الاولی بحسب الظاهر وان کان ان یقول او تحیزه لان عدم صدق التعریف
علیهما انما یکون باحد هذین القیدین اذ الکلام مردد بینهما ولا یلزم من عدم صدقه علیهما باعتبار القید الاول
عدم صدقه علیهما باعتبار القید الثانی لکن الشارح اشار بهذا الاکتفاء الی دقیقة وهی ان امتناع عدم الباری
امتناع ذاتی وما یکون عدمه ممتنعا بالذات لا یکون متحیزا قطعا ضرورة ان المتحیز اما جوهر او جسم وکل منهما
لا یکون ممتنع العدم بالذات والا لکان وجود کل منهما واجبا لذاته فظهر ان ما یمتنع عدمه بالذات لا یکون متحیزا
والباری تعالی یمتنع عدمه بالذات فلا یکون متحیزا قطعا فلا حاجة الی ان یقول او تحیزه بل هو فاسد لان الترديد
یقتضی ان یجوز عدمه وحاشاه عن ذلک فالحق الاکتفاء بامتناع العدم مع انه المناسب لمقابلة الشق
الثانی حیث اخذ فیه الوجود فقط ومن غفل عن هذه النکتة قال ما قال وحاصل الکلام فیه انه لو حمل التعریف
علی جواز الانفکاک من الجانبین وصدق التعریف علی الباری مع العالم لکونهما من افراد المعرف لزم انفکاک
کل منهما عن الاخر فی العدم بان یکون کل منهما معدوما او فی الحیز بان یکون کل منهما متحیزا بحیز غیر حیز الاخر
وکل من العدم والحیز وان کان ممکنا فی حق العالم لکنه محال فی حق الباری تعالی کما اشار الیه بقوله لامتناع
عدمه علی ما قررناه واما اذا حمل علی جواز الانفکاک من احد الجانبین فاللازم فیه الا جواز الانفکاک احدهما
فی العدم او فی الحیز ولا شک انه ممکن فی العالم ولذا اشار الی محذور اخر فی بیان الشق الثانی
وبالعرض والمحل ای بالعرض الجزئی والمحل الجزئی ~~اذ الکلیین لیسا بموجودین فی الخارج فلا یکونا غیرین~~
هذا وکتب القوم مشحونة به سیما تصانیف التفتازانی وقد اورده فی شرح العقاید هٰهنا واورده ثانیا
فی رد الجواب الانی حیث قال مع انه ای الجواب الانی لا یستقیم فی العرض مع المحل وقال المولی الخیالی هنالک
ای العرض الجزئی بدون هذا المحل ظاهر انتهی ومقصوده انما هو بیان عدم تمامیة الجواب المذکور عن النقض
بالعرض مع المحل ومعناه علی ما بیناه هنالک انه عدم التصدیق بوجود هذا العرض بدون ان یصدق محله
ولک ان تقول مع الجهل بمحله ظاهر وهذا مما لا مریة فیه ولیس هذا الکلام منه مبنیا علی ان هذا المحل من مشخصات
هذا العرض کما زعمه بعضهم هنالک فاورد علیه هٰهنا بانه خلط بین مذهبی الحکماء والمتکلمین لانهم لا یقولون
~~بتلک العلة والکلام هٰهنا مبهم نعم لو علل المادة المذکورة بهذه العلة فی صورة ذکرها فی الایراد لورد علیه~~
~~انه خلط بین المذهبین وتحقیقه ان کلام فی التعلیل والایراد علیه انما یصح فی صورة ذکر هذه المادة فی~~
الایراد وانما ضل المحشی لما لم یتفطن لمعنی کلام الخیالی لعدا غتر بظاهر التعلیل المذکور اورده هٰهنا ثم

کلنبوی م

لان وجود العرض عندهم هو وجوده فی الموضوع ولهذا یمتنع الانتقال عندهم هذا ثم هذا التقریر فیه مبنی علی مذاق شارح المقاصد وشارح المقاصد وشارح المواقف ستسمع من الشرح علیه کلاما فانتظر سه

مع المحل الجزئی لان الکلیین لیسا بموجودین فی الخارج فلا یکونان غیرین فعدم تصور هذا العرض بدون هذا م

ثم اورد هٰهنا ابحاثا یتعلق بعضها بتلک [الاولی م] وبعضها بالمادة الثالثة فقال هٰهنا بحث اما اولا فلان عدم جواز
وجود هذا العرض بدون هذا المحل انما یستقیم علی مذهب الحکماء القائلین بان هذا المحل من مشخصات العرض
الحال فیه لا علی مذهب المتکلمین النافین لذلک فیجوز عندهم ان یخلق الله تعالی ابتداء فی محل اخر کهذه البرودة
فی هذه النار فعدم وجود هذا العرض بدون هذا المحل ممنوع عندهم نعم بعد وجوده فی محل یمتنع انتقاله الی
محل اخر ایضا لکن ذلک انما هو لکون الانتقال من خواص المتحیز بالذات عندهم لا لاجل انه لو وجد فی محل اخر
یزول تشخصه ووجوده الخاص وبالجملة فوجود هذا المحل بدون هذا العرض ممکن ابتداء وان لم یمکن بقاء [بحسب]
النوع فالانفکاک [انفکاکه م] من الطرفین ممکن عندهم فلا ینتقض بهما سواء کان المعتبر فی المغایرة الانفکاک من الجانبین
او لا وجوابه ان هذا مدفوع عن الخیالی کما حققناه واما عن الشارح والقوم فلان الکلام هٰهنا فی العرض
والمحل الجزئیین الکائنین حالا ومحلا ومن البین ان العرض بعد کونه حالا فی محل لا یمکن انفکاکه عنه والا
لم یکن ذلک العرض الجزئی نعم یجوز ان یخلقه الله تعالی ابتداء فی محل اخر کما صرح به شرح المقاصد لکن الکلام
هٰهنا لیس فیه علی ان الشارح المحقق مال فی کتبه الی ان هذا المحل من مشخصات العرض الحال فیه کما مال الی ان خصوصیة
العلة من مشخصات المعلول فیجوز ان یکون الایراد المذکور مبنیا علی ذلک قال واما ثانیا فلانه ان اراد بالجزئیین
الجزئیین المعینین کما هو الظاهر من هذا العرض وهذا المحل فقد عرفت جواز الانفکاک بینهما من الجانبین فلا
نقض بهما وان اراد الجزئیین المبهمین اعنی وجود عرض ما فی محل ما وبالعکس فبینهما تلازم کلی من الجانبین مع
انهما غیران قطعا لکونهما موجودین لان المبهم هٰهنا بمعنی لا بشرط التعیین لا المشروط بعدم التعیین
اذ هو معدوم قطعا اما الاول فموجود وقد صرح المص فی المواقف بان المبهم بمعنی لا بشرط التعیین موجود
فی الخارج کالمحل المبهم والحیز المبهم حیث حکم بوجودهما فی الخارج وقد جعل الحکماء الهیولی المبهمة بهذا المعنی
موجودا فی الخارج وان اراد بالعرض الجزئی الجزئی المعین وبالمحل الجزئی الجزئی [المبهم م] فاستحالة وجود العرض
الجزئی المعین بدون المحل الجزئی المبهم مسلمة ولکن عکسه اعنی وجود المحل المعین بدون العرض المبهم محال
ایض فلا بد من التعرض ایض بهذین القسمین اعنی المبهمین والمحل المعین مع العرض المبهم وتلخیصه ان
الاحتمالات فیه اربعة واحد منها لا یرد به النقض هٰهنا وثلثة منها ترد هٰهنا نقضا فما وجه التخصیص بواحد [م]
من تلک الثلثة وجوابه انا نختار الاول والاعتراض به لا یرد علی الخیالی لما حققناه واما علی الشارح فلما
عرفت ان الکلام فی العرض الحال والمحل [الجزئیین م] الذی یحل العرض فیه ولا شک ان [...] ثم انا لا نسلم ان المبهم
بمعنی لا بشرط التعیین موجود فی الخارج واما حکم المص بان الحیز المبهم والمحل المبهم موجود فی الخارج
فذلک امر ذکره الاشاعرة الزاما للحکماء فی رد قولهم بان العرض لا یجوز انتقاله من محل الی اخر لانه یحتاج
الی المحل فاما ان یحتاج الی محل معین فلا یفارقه او الی غیر معین ولا وجود له فیلزم ان لا یوجد العرض فی
الخارج وحاصل رد الاشاعرة لا یلزم من عدم التعیین [...] لانه اعم من المعین فیوجد ذلک المطلق فی کل
عدم الوجود اذ الوجود م

ولیس هذا من قبیل اعتبار اضافة الحلول فیهما حتی یکونا معدومین بل ذلک مقتضی کونهما عرضا ومحلا جزئیین کما لا یخفی سه

الانفکاک بینهما ممتنع م

من المعنيات فلا مانع من الانتقال هذا كلامهم وانما اوردوه الزاما لهم والا فالتحقيق ان المطلق كلى لا يوجد فى
الخارج الا بتشخصاته فلا وجه للترديد المذكور ههنا ومن ههنا انقدح ما ذكره فى الوجه الاول من ان الانتقال من
خواص التحيز بالذات عند المتكلمين لان الاشاعرة اشاروا بهذا الكلام الى جواز انتقال العرض من محل الى محل
اخر كما اشار اليه المحقق فى هذا البحث وقد صرح الشريف بانه جاز ان يكون انتقال العرض دفعيا لا تدريجيا
فيكون آن مفارقته عن محله هو آن مقارنته بمحل اخر فح يتقوى الاشكال ولا يتم الجواب ان الذى اشرنا اليه فالوجه
فى دفعهما ح ان يقال المراد بجواز الانفكاك ههنا هو الامكان بحسب نفس الامر وما ذكره الشريف بالنظر الى الامكان
الذاتى فانتقال العرض من محل الى محل وان كان ممكنا فى ذاته لكن لا يمكن فى نفس الامر لان العرضية مانع من ذلك هذا — كلنبوى م
وقد اجيب عن هذين الايرادين بان مرادهم من وجود العرض ههنا وجوده حدوثا وبقاء ومن البين ان وجود العرض
المعين بهذا المعنى بدون هذا المحل غير ممكن وان امكن العكس وفيه ان المراد من البقاء هو البقاء زمانا فلا يوجد
هذا فى العرض وان كان هو البقاء آنا فهو عين الحدوث فلا فائدة فى ايراده بعد الحدوث على انه لا حاجة الى اشتراط
البقاء لان كلامنا فى المحل بالفعل لا فيما من شانه المحلية والحق ان هذا المحل وان لم يكن من مشخصات العرض الحال
فيه لكن العرض المنتقل الى محل ولو آنيا كما اشار اليه الشريف لا يكون هو عين العرض الاول من جميع جهاته والا
لزم ان لا يكون للماهيات والمحال مدخل اصلا فى الوجودات والاشياء الحالة فيها وذا باطل بداهة فظهر ان العرض
الجزئى بعد كونه حالا فى محل معين لا يمكن انتقاله ومفارقته عنه والا لم يكن عين ذلك العرض من جميع الجهات والكلام
فيه قال وآما ثالثا فلان غاية العرض الممكن الانفكاك عن المحل ان يكون ذلك العرض صفة مفارقة للمحل فان
لم تكن الصفة المفارقة غير الموصوف فلا يرد به النقض ههنا لانه خارج عن المعرف ايض وان كانت غيره فلا يكون
ما ذكره فى الشق الاتى بالصفات الفعلية ~~مخصوصا~~ لان الكل متساوية الاقدام فى صحة الانفكاك من احد
الجانبين على زعم الشارح فجعل الاعراض مغايرة لمحالها دون الصفات الفعلية لموصوفاتها تحكم نعم لو كان
المعتبر فى المغايرة الانفكاك من الجانبين دون كانت الاعراض مع محالها كذلك على ما حققناه ولم يكن الصفات
الفعلية كذلك بناء على ان صفة الواجب تعالى لا توجد فى الممكن ولا فى واجب اخر لامتناع تعدد الواجب لكان له
وجه لكن على هذا التقدير لا يبقى النقض بالعرض والمحل اصلا اقول المراد بالعرض ههنا هو العرض المحسوس كالسواد
والبياض وذلك ان نقول هو العرض اللازم اى لازم الوجود كما اشار اليه الخيالى فى تمهيداته ههنا والعرض بهذا المعنى
وان كان يطلق عليه ما يقوم بالغير الا ان العرف جار على انه لا يطلق عليه الصفة وهذا القدر كاف فى افراده
فى الشق الاول والحق ان المراد بالعرض فى الشق الاول هو العرض اللازم فعلى تقدير ان لا يكون محسوسا يكون الصفة
لازمة حادثة والمراد بالصفة الشق الثانى هو الصفة المفارقة فالتقابل بين الصفتين صحيح ايضا ويدل
على ما ذكرنا دعوى استحالة الانفكاك من المورد ثم نقول ولعل المورد لما اورد عليهم اولا بهذه المواد الثلاثة
على تقدير ان يكون المراد بجواز الانفكاك جوازه من الجانبين اجيب عنه بتحرير المراد من جواز الانفكاك من احد

المجيب هو الامدى

صحيحا لانه مبنى على عدم التغاير بينهما ولا يصح تخصيص الصفة فى الشق الثانى الا فى ...

احد الجانبين فاورد على هذا التحرير بانه لو كان كذلك لزم مغايرة ما زعمتم عدم مغايرته من الجزء والكل
والصفة والموصوف على ما قررناه سابقا ومن البين ان المجيب سلم اولا مغايرة العرض مع المحل من جانب واحد
فلا يمكن للمورد بعد ما ان يقول يلزم على تقدير تحريرك مغايرة ما زعمتم عدم مغايرته فلا بد ان يكون العرض
فى الشق الاول مغايرا للصفة فى الشق الثانى كما حققناه سواء كانت صفات فعلية له تعالى او غيرها على
انه لا منع فى ان يكون الصفة مخصصا فى الصفات الفعلية ويكون المراد بالعرض فى الشق الاول ما عداها
وقد تحققت ان العرض لا يمكن مفارقته عن المحل وان امكن عكسه هذا قال واما رابعا فلانهم صرحوا بجواز
توارد العلل المستقلة على سبيل البدل على معلول واحد بناء على ان خصوصية العلة ليست من مشخصات
المعلول فان اراد ان وجود هذا المعلول المعين يستحيل بدون هذه العلة المعينة فليس كذلك على تحقيقهم لامكان
وجوده ابتداء بعلة اخرى كما فى العرض مع المحل ثم يستحيل عكسه اعنى وجود العلة المعينة بدون هذا المعلول
لامتناع انفكاك اللازم عن الملزوم فالصواب ان يقول لاستحالة وجود العلة التامة بدون المعلول وان
امكن العكس وان اراد ان وجود هذا المعلول يستحيل بدون علة ما بمعنى لا بشرط التعيين وان كانت معينة
فى نفسها فتلك الاستحالة بدون العكس مسلمة لكن اعتبار الابهام فى العلة دون العرض تحكم وان اعتبر فيه
ايضا يتوجه عليه الايراد السابق اقول جواز توارد العلل المستقلة على معلول واحد شخصى غير مسلم عند
الش كما سبق منا فالايراد به موافق لمذهبه ولئن تنزلنا عن ذلك فالكلام ههنا فى كون العلة علة بالفعل ولا
نقول ان وصف العلية ملحوظ ههنا حتى يرد عليه انه على هذا يكون العلة والمعلول متضايفين وهما ليسا بغيرين
بل نقول الكلام فى ذات العلة والمعلول لكن فى زمان كونها علة ومن البين ان تجويزهم المذكور لا ينافى استحالة
وجود هذا المعلول بدون هذه العلة لان ذلك انما هو فى آن الابتداء وانما لم يقل باستحالة عكس هذه الصورة
بل هو اولى بها لانهم اى اصحاب التعريف لا يقولون بالعلة الموجبة فيما عدا صفات الواجب تعالى ومعلوم ان العلة
المختارة وان كانت تامة يجوز تخلف المعلول عنها كما صرح به شارح المقاصد فلا اعتماد على كلام الش على ان
كلامه لا يدل على عدم استحالة عكس المذكور بل ربما يشير ايراد كلمة بل فيه الى انه مخالف للعرض والمحل واما اعتبار
الابهام فى العلة دون المعلول فقد عرفت عدم صحته بما حققناه قال واما خامسا فلانه ان اراد بالعلة
العلة التامة فهى عند المتكلمين اما ذات الواجب تعالى بالنسبة الى كل من صفاته الحقيقية وقد عرفت ان
العلة والمعلول ههنا غير متغايرين عندهم واما ذات الواجب تعالى مع تعلق ارادته بالنسبة الى الممكنات
ولما كان تعلق الارادة امرا اعتباريا لم يكن المجموع من الذات والتعلق موجودا خارجيا فالموجود من العلة
والمعلول المتغايرين عندهم ليس الا العلة الناقصة ومعلولها فح ان اراد بهما العلة والمعلول المعينين
يمكن الانفكاك بينهما من الجانبين فيما كان من الممكنات اذ يوجد هذا البناء بدون هذه الآلة وبالعكس
فلا نقض بهما وكذا ان اراد بالعلة العلة الناقصة المعينة ومعلولها المبهم كما اذا صنع الآلة المعينة ولم

ولم يستعملها ابدا فقد وجد العلة بدون معلولها ويمكن ان يوجد معلولها بدون هذه العلة وان اراد العلة الناقصة المبهمة ومعلولها المعين فاستحالة وجود ذلك المعلول بدون علة ما مسلمة لامتناع ترجح الممكن بنفسه لكن مع ما فيه من تخصيص الابهام بالعلة لا يرد النقض به ايضا لان من جملة العلل الناقصة ما يباين المعلول فى الحيز كالآلات البناء فكل منها منفك عن الاخر فى الحيز وان لم ينفكا فى العدم وان اراد مطلق العلة والمعلول فيتجه احد الامور المذكورة اذ المطلق انما يتحقق فى ضمن واحد من هذه الخصوصيات نعم قد يتحقق فى ضمن ذات الواجب مع الممكنات لكون ذات الواجب علة ناقصة لكل من الحوادث وح ينتقض التعريف بالعلة والمعلول اذ لا انفكاك بينه وبين شئ من معلولاته من الجانبين لا فى العدم ولا فى الحيز لاستحالة كل منهما على الواجب فيكفى الانتقاض بالعلة والمعلول بهذا القدر لكن لا وجه لقوله مطلقا اذ الظاهر منه تعميم العلة من الواجب وغيره بل ومن العلة التامة والناقصة اقول هذا ايض تطويل بلا طائل تحته اذ العلة التامة عند المتكلمين لا يراد ههنا كما اعترف به فالمراد العلل الناقصة سواء كانت من الممكنات او من ذات الواجب نعم اما على الثانى فالانتقاض محقق كما اعترف به اذ يستحيل عندهم مفارقة المعلول عن ذات الواجب تعالى مع استحالة عدمه وتحيزه دون عكسه واما فيما كان من الممكنات فنختار التعيين فى العلة والمعلول ونختار ايض ان تلك العلة الناقصة هى العلة الصورية ومعلوم ان العلة الصورية بل الغائية ايض يستحيل بدونها وجود المعلول دون عكسه لان العلة الصورية ليست بموجبة نعم مع باقيها من العلل تكون علة تامة لكن الكلام ههنا فى العلل الناقصة على انك قد عرفت ان العلة التامة عند المتكلمين علة مختارة لا موجبة فيجوز تخلف المعلول عنها وكذا حال العلة الفاعلية حين كانت فاعلا بالفعل واما اذا لم يكن فاعلا بالفعل فيمكن الانفكاك هنا قطعا واما العلل الناقصة المادية مع معلولاتها فان اريد بالعلة والمعلول فيهما المعينان او المبهمان او العلة معينة ومعلولها مبهمة فلا يتصور النقض بها اذ العلة والمعلول فى الكل متغايرة منفكة من الجانبين اذ يوجد هذا البناء بدون هذه الالة وبالعكس وكذا يوجد بناء لا على التعيين بدون خشب مثلا وبالعكس وكذا يوجد هذه الالة ولا يستعمل ابدا بل يمكن ان يوجد معلولها بغيرها واما كون العلة مبهمة والمعلول معينا فغير مقصود اذ تعيين المعلول يستلزم تعيين العلة قطعا بل الابهام فى طرفى العلة والمعلول غير مقصود ايض وبهذا ظهر فساد ما قرره فى احتمال ان العلة الناقصة مبهمة ومعلولها معين من ان الاستحالة التى اشار اليها المورد فيه مسلمة لكن النقض به مدفوع بقيد الحيز فى التعريف لانه ان اراد بالعلة الناقصة فيه العلة المادية فلا يتصور الابهام فيها مع تعين المعلول فلا يتصور به النقض حتى يدفع بقيد الحيز وان اراد العلة الفاعلية او الصورية فلا يتصور فيهما الابهام ايض فالحق ان الاحتمالات الاربعة التى اشار اليها فى العرض والحل بعد تسليم صحته لا تجرى ههنا لما حققناه والعجب انه زعم امثال هذه الهذيانات تدقيقا لنفسه وليس فيه الا ادعاء الاطلاع على اقسام العلل من غير علم بانه يورث الخلل والتوفيق من الله العلى الاجل بقى ههنا كلام وهو ان الانتقاض بالعرض مع المحل مندفع عن التعريف لان العرض وان لم

ينفك عن المحل فى العدم لكنه منفك عنه فى الحيز فان حيز العرض موضوعه اى محله الذى يقومه وحيز محله مكانه الذى يشغله ولو فرضنا ان ليس للعرض حيز يندفع به تلك المادة ايض لان معنى الانفكاك اعم فى الحيز اعم من ان يكون لهما حيزان او يكون احدهما متحيزا والاخر غير متحيز او لا يكون لهما حيز اصلا وقد سبق ما يتعلق به وكذا مادة العلة والمعلول تندفع به ايض اذا كانت العلة ناقصة غير ذات الواجب ضرورة انها على ما حققناه اما علة فاعلية او صورية او مادية بل اما غائية ايض ولكل منها حيز مغاير لحيز معلولاتها واما اذا كانت علة تامة فان بنى الكلام فيها على مذهب الحكماء فيوجد التغاير بينهما فى الحيز ايض فيما عدا الواجب تعالى وان بنى على مذهب المتكلمين فلا يجرى التغاير لا فى صفاته تعالى وهو ظاهر ولا فى غيرها من الممكنات لكون تعلق الارادة جزء تامها عندهم فتكون مركبا من الموجود والمعدوم ولو فرضنا انها بجميع اجزائها موجودة لا يجرى التغاير المذكور ايض لاستحالة تحيز الواجب تعالى ولعل الش انما لم يلتفت الى ما قررناه فى دفع تينك المادتين للاشارة الى ان الايراد المذكور مشترك بين تعريفهم وتعريف الاشعرى الذى لا يوجد فيه قيد الحيز فيرد عليه ح ان هذين القيدين مرادان فى تعريف الاشعرى ولذا اخذوا الانفكاك فيه اعم من ان يكون بحسب الوجود او بحسب الحيز فتندفعان عن تعريفه ايض بما قررناه بل بالعلة والمعلول اى بذاتيهما مع قطع النظر عن اتصافهما بوصف العلية والمعلولية لان الوصفين المذكورين متضائفان حقيقيان مثلا زمانا ذهنا وخارجا فهما لكونهما من الامور الاعتبارية لا يكونان غيرين فح يرد عليه انه اذا اريد بها المعروض مع العارض فهما معدومان لان عدم الجزء يستلزم عدم الكل فلا يكونان غيرين ايض وان اريد العارض مع المعروض على ان يكون التقييد داخلا والقيد خارجا فلا يكونان غيرين ايضا لان ذلك التقييد الداخل من الامور الاعتبارية ايض فلا يكون المجموع المركب موجودا فى الخارج بل موجودا فى الذهن وان اريد ذات العلة وذات المعلول مع قطع النظر عن اتصافهما بالوصفين المذكورين كما فسر به فسلمنا انهما موجودان متغايران لكن ينفك احدهما عن الاخر قطعا والجواب انا نختار الاخير وقد عرفت من التحقيق السابق ان وجود بعض المعلول يستحيل انفكاكه عن وجود العلة بالنظر الى ذاتها ايض سواء كانت علة تامة او ناقصة والش لم يدع ههنا ان جميع افراد العلل ينفك عنها وجود جميع المعلولات بل ادعى الاطلاق على ما يقتضيه قوله مطلقا قال فى شرح المقاصد الكلام ههنا فى معروض الاضافة من حيث انه معروض لا فى المجموع المركب من المعروض والعارض انتهى والذى يظهر منه انه اختار الثانى لكن ينبغى ان يصرف كلامه الى ما ذكرناه ومن هنا ظهر ان المتضائفين المشهورين كالاب والابن والاخوين مع قطع النظر عن عوارض الابوة والبنوة والاخوة فهما موجودان متغايران لكن ينفك كل منهما عن الاخر وان اريد بها المعروض مع العارض سواء مركبا منهما وان كانا متضائفين مشهورين لكن اذا اريد بهما ذاتهما يكونان موجودين متغايرين ومع ذلك يستحيل وجود بعض المعلول عن وجود بعض العلة كما حققناه فافهم المقام وظهر ايض

Marginal notes:

غير جزء م

قوله م

ولو اعتبر وصف الاضافة فيها جزءا او قيدا لا يكونان متغايرين لعدم كونهما موجودين لما فى العلة والمعلول فانهما اذا اريد بهما بخلاف ما هنا لما عرفت م لا انهما يستحيل الانفكاك بينهما منه انه يستحيل م

استحالة الانفكاك فى الجميع

على سائر المتضائفين المشهورين ولذلك خصها ههنا بالذكر منه

يعنى لا قياس ذات العلة وذات المعلول مع انفكاك كل منهما عن الاخر هذا ولا يخفى ان هذا يقتضى

المشهورين اذا اريد بها ذاتها يكونان موجودين متغايرين افساد ما يشتمع فى العلة والمعلول فالوجه فيه ما اشرنا اليه منه

نقيض للمحشى ههنا حيث جعل ذات العلة وذات المعلول من المتضائفين المشهورين وزعم انه من المتضائفين

ان ما قيل على قوله فوجود الجزء بدون الكل جائز من ان الجزء من حيث اتصافه بالجزئية يستحيل ان يوجد بدون الكل وكذا
الموصوف بشرط الموصوفية بتلك الصفة يمتنع ان يوجد بدونها كعكسها فلو امكان للانفكاك بينهما فلا يلزم ح ان
يكون الجزء والكل والموصوف والصفة متغايرين غير صحيح اذ الكلام ههنا فى ذاتها مع قطع النظر عن الاتصاف
بوصف ولا شك ان ذات الجزء والكل وذات الوصف والموصوف ممكنة الانفكاك فيكونان متغايرين قال فى شرح
المقاصد رداً لهذا القول وح يرد عليهم سائر الامور الاضافية كالاب مع الابن والاخ مع الاخ والصانع مع
المصنوع ويلزم ان لا يكون غيرين بل يلزم ان لا يكون الغيران بل الضدان غيرين لان التغاير والتضاد من الاضافة
ثم قال فالتزموا ذلك بناء على ان الاضافة عدمية ولا تمايز بين الاعدام لكن اجيب عنه بان الكلام فى معروض
الاضافة من حيث انه معروض لا فى المجموع المركب من المعروض والعارض انتهى ويرد عليه ما اشرنا اليه انفا من ان
المتضائفين المشهورين كالاب والابن اذا لوحظ فيهما وصف الابوة والبنوة لا ينفك احدهما عن الاخر فيلزم
ان لا يكونا غيرين لعدم الانفكاك ولعدم كونهما موجودين ايض واذا قطع النظر الى ذاتهما يكونان موجودين
متغايرين لكن لا يبقى بينهما التضايف فح وغاية ما اشار اليه فى الجواب ان الكلام ههنا فى معروض الاضافة
ولا شك ان التغاير والانفكاك موجود فيه واما ان ذلك الوصف معتبر فى المتضايفين فلا يكونان موجودين
او غيره معتبر فيه فيكونان موجودين متغايرين فبحث اخر وان كان الحق ههنا هو الثانى فتدبر فى هذا
المقام فانه حقيق بالاهتمام فيلزم ان يكون الجزء والكل والصفة والموصوف فقد اشرنا اراد الى ان
هذا الايراد على من تصدى لدفع النقض بالعالم مع الصانع عن التعريف بان المراد منه جواز الانفكاك
من جانب واحد وذا موجود فى العالم مع الصانع فلا ينتقض به بانه لو كان الامر كما فهمته يلزم المغايرة بين الجزء
والكل وكذا بين الصفة والموصوف لوجود الانفكاك فيهما من جانب واحد مع ان اصحاب التعريف لا يقولون بالمغايرة
فى هذه الصور فظهر من هذا ان المراد بالصفة ههنا الصفة المفارقة اذ الانفكاك من جانب واحد على ما عرف
به المجيب وقرره الراد انما يوجد فيها لا اعم من اللازمة بل القديمة لان ذات الملزوم آبية عن انفكاك لازمها
عنها فلا يكون الانفكاك لازمها عنها فلا يكون الانفكاك بينهما امكانا ذاتيا كما حررناه فى تعريف الاشعرى
فضلا عن الامكان الوقوعى الذى اراده صاحب التعريف المختار ونعم المتصدى لدفع النقض المذكور بالتحرير
المذكور آنفا هو الامدى وهو لا يقول بعدم مغايرة الصفة المفارقة لكن النقض ثانيا بها بين المادتين
انما هو على تعريف اصحاب الشيخ لا على تعريفهم كما هو الظاهر فيرد عليه ايض ولعل ايراد الخيالى بان كلامهم انما هو
فى الصفات اللازمة بل القديمة ولا يوجد الذات بدونها لنشاء من كون هذا الكلام رد الامدى لكنه مندفع
بما قررناه ولا يرى عاقل يعم الصفة ههنا الى الصفات الذاتية فمن قال فى عمم الصفة ههنا من الصفات الذاتية
للواجب تعالى فقد غفل والعجب منه انه حمل الصحة فى تعريف الاشعرى على الامكان بحسب نفس الامر وزعم انها
لو حملت على الامكان الذاتى لاندرج فى التعريف الصفات الذاتية بالنسبة الى الذات والصفات الذاتية

والشيخ داخل فيهم

كلمتهم

فقد غفل

حيث زعم ههنا ان المراد بالصفة ههنا الصفة الغير اللازمة لا اعم من اللازمة لان ذات الملزوم آبية عن انفكاك لازمها عنها فلا يمكن فضلا عن الانفكاك بينهما امكانا ذاتيا فضلا عن الامكان الوقوعى عند القوم فى التعريف وهو صريح فى انه لو حمل على الامكان الذاتى لا يندرج فيه الصفات على الامكان الذاتى وهذا خلاف ما زعمه بالنسبة الى الذاتية للواجب

الذاتية بعضها مع بعض لجواز الانفكاك بينها امكانا ذاتيا فانظر كيف اعترف ههنا بفساد ما قرره هنالك والعجب
منه انه قال بعد تفضيل المعمم الذى زعمه وان اراد اى المعمم المذكور بالجواز الاحتمال العقلى بمعنى انه يجوز عند العقل
ان يوجد الذات ولا يوجد تلك الصفات ولذا انفاها كثير من العقلاء ففيه انه لو صح فانما يصح فى تعريف
الاشعرى لا فى هذا التعريف المختار لما عرفت ان حمل الجواز فيه على الامكان العقلى يوجب استدراك قيد الحيز
انتهى يعنى ان المعمم حين تعميم الصفة ههنا بالصفات الذاتية ان اراد بقوله جائز فى قوله فوجود الجزء والكل
والموصوف بدون الصفة جائز اه وفيه ما عرفت انه لا تعميم ههنا ولا يجوزه عاقل وانما المولى الخيالى اورد عليه
بان كلامهم ههنا فى الصفات اللازمة ومن البين انه لا يقتضى قطعا جعل الصفة ههنا اعم من اللازمة و
المفارقة ثم انه على التجويز الذى ذكره لا يبقى ههنا صفة اصلا والكلام ههنا مع مثبتى الصفات ثم ان
الجواز بالمعنى المذكور باطل فى تعريف الاشعرى وكيف يساعد مثل هذا الجواز تعريفه وهو من اجل مثبتى الصفات
ثم الجواز بمعنى الاحتمال العقلى يمكن فى تعريفه لكن لا كما ذكره بل بمعنى انه يحتمل عند العقل انفكاك احدهما عن الاخر
وان لم ينفك فى نفس الامر لكن قد عرفت انه بعد كونه مردودا كما حققناه سابقا لا يجرى فى صفاته تعالى والا
لزم دخولها فى تعريف الاشعرى وهو فاسد والحق ان هذا الاعتذار اشنع مما ادعاه من القول بالتعميم
واجيب اه جواب باختيار الشق الاول ودفع محذوره من المواد الثلثة يعنى انا نختار ان المراد بجواز الانفكاك
جوازه من الجانبين ولا نم انه ينتقض بالعالم مع البارى والعرض مع المحل والعلة مع المعلول وانما ينتقض لو لم يكن
المراد جواز الانفكاك ولو فى التعقل يعنى لو انحصر جواز الانفكاك فى ان يكون بالوجود فقط وهو مم بل هو
اعم من الانفكاك فى الوجود ومن الانفكاك فى التعقل والاول من الجانبين هو ان يوجد كل منهما بدون الاخر
والثانى منهما هو ان يوجد الحكم بوجود كل منهما ولا يوجد الحكم بوجود الاخر فالمنفكان فى الاول هما الموجودان
وفى الثانى الحكمان وقد افصح عن هذا البيان صاحب المواقف والشارح الاستاد الشريف حيث قالا
فقيل فى الجواب عن الايراد المراد جواز الانفكاك عن الجانبين تعقلا لا وجودا اى فقط بل هو اعم من الوجود
والتعقل كما اشار اليه الش بقوله ولو فى التعقل ثم قالا ومنهم من صرح به فقال الغيران هما اللذان يجوز
العلم بكل منهما مع الجهل بالاخر ولا يمتنع تعقل العالم والجزم بوجوده بدون تعقل البارى والجزم بوجود
ولذلك يحتاج فى وجود البارى بعد الجزم بوجود العالم الى الاثبات بالبرهان انتهى فعلى هذا ليس المراد
من التعقل مجرد التصور لان مجرد التصور يوجد بين ذات الواجب وصفاته الذاتية وان لم يوجد المتصور
فى الخارج على قياس لازم الماهية مع الماهية فيندرج الذات مع الصفات فى التعريف وهو فاسد بل
المراد به الحكم الجازم بوجود كل منهما مع الجهل بالحكم بوجود الاخر وهكذا اشار اليه شارح المقاصد وعلى هذا
امضينا فى بعض تعاليقنا والان نقرر كلاما بحيث يظهر منه ما يجيئ من الش المحقق فنقول وبالله
التوفيق لا شك ان هذا المجيب فى صدد توجيه تعريف الاشعرى والتعريف المعين ولذا حكم العلامتان

الجواز بمعنى الاحتمال العقلى

تفصيلهم بالعقلاء

بصحة على تقدير ان يكون جوابا عن تعريف الاشعري اذا عرفت هذا فاعلم ان الصحة فى تعريف الاشعري مسند الى
عدم احد الغيرين واذا كان المراد بالصحة جواز الانفكاك تعقلا على ماذكره يكون الحكم المستفاد من التعقل
منسوبا الى ذلك العدم مع وجود الاخر فيتعلق الحكم بكل من العدم والوجود فيكون معنى الانفكاك التعقلي هو الحكم
بعدم احد المنفكين مع وجود الاخر وكذا ان نقول بعكسه ولا يكون ذلك الحكم الا بتجويز العقل وجود احدهما
مع عدم الاخر وذا لا يمكن فى العالم مع الصانع على ما سيشير اليه الشارح وهذا هو السبب للحكم بفساد هذا
الجواب على تقدير كونه جوابا عن تعريف الاشعري بل نقول لو كان التعريف ما يمكن الانفكاك بينهما يجرى فيه ماذكرنا
ايضا اذ احمل جواز الانفكاك على جوازه تعقلا اذ لابد للانفكاك من عدم احدهما ووجود الاخر فالامر فيه مثل ما
قررناه انفا فعلى هذا يكون قوله بدون الاخر قيد القوله وجود احدهما والتعقل مسلط عليهما معا على مذاق
الشارح واما على مذاق العلامتين فقوله بدون الاخر قيد التعقل والمعنى بان يتعقل وجود كل منهما بدون ان يتعقل
وجود الاخر والحق مع الشارح المحقق وستسمع من الشريف عبارة تؤيد رأى الشارح ههنا فانتظر فهذا الجواب على رأى
الشارح مبنى على حمل الامكان على الامكان العقلي على معنى ان العقل يجوز وجود احدهما مع عدم الاخر ويحكم به
او الاول فقط وعلى كل تقدير لا يندرج فيها الصفات الذاتية مع الذات اما على الثاني فظ واما على الاول
فلان العقل وان جوز انفكاك الصفات عن الذات وان كان محالا لكن لا يجوز عدمها مع وجود الذات
سواء اعتبر الاتصاف بينهما اولا اذ المراد بالتعقل ~~التعقل الداعى الى الحكم وهو لا وجه له ههنا قطعا~~ بل هو
التعقل الصرف والتصور المحض التعقل المطابق للواقع على ما سيصرح به ومن البين ان تجويز العقل عدمها
بهذا المعنى مع وجود الذات الملزوم غير مطابق للواقع قطعا وبالجملة لا يلزم من حمل الامكان على الامكان العقلي
كما فى هذا الجواب عدم خروج الصفات الذاتية عن التعريف كما توهم بمعنى الحكم كما فى كلام العلامتين ويحتمل كلام الشارح
او بمعنى التصور كما هو ظاهر كلام الشارح الا انى وصرح به التفتازانى فى شرح العقائد فتدبر وبالله التوفيق
واما ما قيل من ان المذكور فى الكتب هو ان الجواب انما هو بحمل الانفكاك تعقلا لا وجودا ففى النقل خلل وهو
ظاهر وفى المنقول اختلال من حيث ان الانفكاك التعقلي اذا كان اعم من الانفكاك الوجودى لم يبق حاجة
بعد الحمل على الانفكاك التعقلي الى تعميمه من الوجودى ولذا اقتصروا عليه فليس بشئ اما الاول فلانك قد عرفت
ان مرادهم سلب الانحصار فى الانفكاك الوجودى لا نفيه قطعا واما الثانى فلان ما ذكره اصرح فى عمومية الانفكاك
التعقلي وحاصله انه لابد ههنا من الانفكاك الوجودى واذا لم يكن فلا اقل من الانفكاك التعقلي كما فى المواد المذكورة
ولا يجوز مثل ذلك فى الصفات جواب عن مقدر كانه قيل فعلى ما ذكرت يلزم انفكاك الصفة
الموصوف والكل عن الجزء فاجاب بما ترى وحاصله على مذاق العلامتين انه لا يصدق التعريف ح على الصفة
والموصوف والكل والجزء اذ لا يجوز الانفكاك بينهما من الجانبين لا فى الوجود وهو ظاهر ولا فى التعقل اما فى
الصفة والموصوف فلانه لا يجوز ان يوجد الحكم بوجود الصفة ولا يوجد الحكم بوجود الموصوف لبداهة استحالة

وجود الصفة بدون الموصوف وان امكن الحكم بوجود الجزء لبداهة استحالة الكل بدون الجزء وان امكن الحكم
بالعكس واما على مذاق الشارح فبان يقال لا يجوز العقل ان يوجد الصفة مع عدم الموصوف لبداهة استحالة وجود
الصفة بدون الموصوف وكذا لا يجوز العقل ان يوجد الكل مع عدم الجزء لبداهة استحالة وجود الكل بدون
الجزء هذا ثم اقول ما قررناه فى الكل والجزء ينافى ما ذكره التفتازانى فى شرح العقائد النسفية فى تقرير
الجواب المذكور حيث اعتبر امتناع الانفكاك من الجانبين بناء على اعتبار وصف الاضافة فيهما فح يمتنع انفكاك
احدهما عن الاخر وجودا او تعقلا قطعا وهو المناسب لظاهر عبارة المجيب ههنا حيث قال والجزء بالنسبة
الى الكل الا ان يقال ما ذكره فى شرح العقائد اشارة الى الجواب باختيار الشق الثانى ودفع محذوره وما
ذكره ههنا اشارة الى الجواب باختيار الشق الاول ودفع محذوره بانه لا يكفى التغاير من جانب واحد بل لابد من التغاير
من الجانبين وانه لا ينتقض ح بالجزء محذوره لكان له وجه لان ذلك الدفع انما يكون ح باعتبار وصف الاضافة
فيهما حتى يظهر عدم الانفكاك ههنا من الجانبين فيندفع محذوره الذى هو لزوم تغاير الصفة مع الموصوف والجزء
مع الكل وهذا هو الذى ذكره فى شرح العقائد والى الكل اشار فى شرح المقاصد ثم اقول رد التفتازانى
هذا الجواب على تقدير قيد العدم والجزء فى التعريف بوجهين الاول انهم صرحوا بعدم المغايرة بين الصفات
بناء على انها لا يتصور عدمها لكونها ازلية مع القطع بانه يتصور وجود البعض كالعلم مثلا ثم يطلب اثبات
البعض الاخر فلو ارادوا هذا المعنى لاندرج فى التعريف الصفات الذاتية مع انهم جعلوها غير متغايرة
الثانى انه لا يستقيم فى العرض مع المحل اى العرض الجزئى والمحل الجزئى لان الكليين غير موجودين فى الخارج
فلا يكونان غيرين وهذا مما لا شك فى وروده ايضا اذ لا فرق بين العرض والمحل وبين الصفة والموصوف
فى ان كلا من العرض والصفة لا يوجد بدون المحل والموصوف فكما ان الانفكاك التعقلي لا يوجد فى الصفة والموصوف
من الجانبين كذلك لا يوجد فى العرض والمحل هذا فما قيل من ان هذا التعريف مبنى على ان الموصوف ومطلق الصفة
ليسا بغيرين عند اصحاب هذا التعريف سواء كانت صفة لازمة او مفارقة فما ذكره من عدم استقامة
الجواب فى العرض والمحل مدفوع بما قدمنا من ان غاية العرض الصفة المفارقة فلا يكون مغايرا للمحل على
ان هذا العرض والمحل وهذا منفكان فى الوجود والتعقل واما لا يكونان منفكين لا فى الوجود ولا فى التعقل
فلا نم انهما غيران عند اصحاب الاشعرى فمدفوع بما قدمناه من ان المراد بالعرض هو العرض اللازم الموجود
ولا شك انه غير الصفة المفارقة وعدم انفكاك العرض الجزئى عن المحل الجزئى فى الوجود قد ظهر مما حققناه
واما عدم انفكاكه عنه فى التعقل فظ اذ لا يتصور ان يوجد الحكم بوجود العرض بدون الحكم بوجود محله
واما كونهما غيرين فمعلوم مقرر عند الكل ودليلهم المذكور سابقا لو تم فانما يدل على عدم غيرية الصفة
المفارقة ثم لو تم لدل على عدم غيرية كل شئ سوى زيد مثلا قال الاستاد قدس سره يعنى الشريف
العلامة وقد سبقه العلامة صاحب المقاصد هذا الجواب صحيح اذا لم يكن فى التعريف قيد فى عدم او فى حيز

بان يقال فى التعريف موجود ان جاز انفكاكهما اذ على هذا يكون معناه حين اعتبر قيد التعقل فيه موجود ان يجوز
انفكاك الحكم بوجود كل منهما عن الحكم بوجود الاخر يعنى يحكم بوجود كل منهما ولا يحكم بوجود الاخر و عدم الحكم
بوجود الاخر اعم من الحكم بعدمه اذ الاول سالبة بسيطة والثانى موجبة معدولة المحمول والاول اعم من الثانى
فح يصح التعريف وينطبق على الصانع مع العالم اذ يصح الحكم بوجود كل منهما بدون الحكم بوجود الاخر اذ لا يلزم
من عدم الحكم الحكم بعدمه حتى يلزم الحكم بعدم الصانع وهو ظاهر واما مع هذا القيد فلا صحة لهذا الجواب
اذ على يكون معناه ح يجوز انفكاك كل منهما عن الاخر فى عدم او فى حيز ويحكم بكون كل منهما معدوما او متحيزا
ولا يحكم بكون الاخر معدوما او متحيزا ومن البين انه لا يصدق ح على الصانع مع العالم والا لزم كون الصانع
معدوما او متحيزا او صحة الحكم بكونه معدوما او متحيزا بدون الحكم بكون العالم معدوما او متحيزا اذ الكلام
فى كون الانفكاك من الجانبين ومن البين ان الحكم المذكور غير صحيح وغير مطابق للواقع فلو صح الجواب المذكور
لزم اما عدم صدق التعريف على الصانع مع العالم واما صحة الحكم بكون الصانع معدوما او متحيزا بدون
الحكم بدون العالم معدوما او متحيزا والكل باطل وان عمم التعقل المذكور ح من ان يكون مطابقا للواقع او غير
مطابق لم يندرج فيه العالم مع الصانع يندرج فيه الجزء والكل والصفة والموصوف فيلزم ان يكونا غيرين وهو باطل
ايضا والحاصل ان هذا الجواب مع هذا القيد يقتضى ان يحكم بعدم البارى او بحيزه وبدونه لا يقتضيه بل يقتضى
الحكم بوجود كل منهما بدون الحكم بوجود الاخر وعدم الحكم اعم من الحكم بعدمه والاعم لا يستلزم الاخص فغاية ما لزم هو الحكم
بوجود كل من الصانع والعالم بدون الحكم بوجود الاخر ولا فساد فيه غفلوا عنه ما لو اما قالوا ومنهم الشارح كما
ستطلع عليه اوّل قد اطلعنا على مذاق الشارح ههنا وتحقيق المقام والنزاع بينهم ان العلامتين بنيا كلامهما
على انه اذا وجد قيد العدم او الحيز يكون الانفكاك مسلطا على كل منهما فاذا حمل على الانفكاك التعقلى يكون
المعنى هو الحكم بانفكاك كل منهما فى العدم او فى الحيز وذا لا يكون الا بالحكم بكون كل منهما معدوما او متحيزا واما اذا
لم يوجد هذا القيد يكون الانفكاك مسلطا على الوجود بقرينة الموجودين فاذا حمل على الانفكاك التعقلى يكون
المعنى هو الحكم بوجود كل منهما بدون الحكم بوجود الاخر وهذا مما لا شك فى صحته والشارح المحقق بنى ما سيجيء منه
على ان الانفكاك بين الموجودين لا يكون الا بكون احدهما موجودا والاخر معدوما فالانفكاك وان كان مطلقا
فى الظاهر لكنه فى الحقيقة مقيد بالعدم والوجود على ان الانفكاك حال المنعدم قطعا فالعدم ملحوظ هنا
جزما فاذا حمل على الانفكاك التعقلى يكون قيد التعقل مسلطا على العدم الملحوظ فى الانفكاك فلا فرق بين
اخذ العدم فى التعريف وبين تركه فى لزوم الفساد المذكور لا سيما اذا كان ذلك العدم مصرحا كما فى تعريف
الشيخ وغرض المجيب ليس هو التطبيق على تعريف اصحابه فقط وهو ظاهر والحاصل ان العلامتين لاحظا
قيد التعقل ح مسلطا على قيد العدم فى صورة ذكره دون تركه مع ان ذلك القيد ملحوظ هنا قطعا لا سيما
فى تعريف الشيخ وفائدة تغيير التعريف انما يظهر بقيد الحيز ومثل هذا غير خفى على المصنف ومن هنا ظهر

قبلا بعد تقديره بهذا بعبارة عند عقلوا

٥ بكون العالم لعله هكذا

ظهر ان الشارح جعل قوله بدون الاخر فى تفسير التعقل متعلقا بالوجود واعتبر تسلط التعقل على وجود كل
منهما وعدم الاخر معا بخلاف ما ذكره العلامتان فانه مبنى على جعل ذلك القول متعلقا بالتعقل على معنى
ان يتعقل وجود كل منهما بدون ان يتعقل وجود الاخر ولا شك ان ما ذكره الشارح اظهر مما ذكراه اذ لا شك
ان كلا منهما وقع فى سياق التعقل فيكون مسلطا على كل منهما وذا لا يكون الا ان يكون قوله بدون الاخر قيد الوجود واما
على مذاق العلامتين فيكون قوله بدون الاخر مسلطا على قيد التعقل وهو مع كونه مخالفا لما ذكراه فى التعريف
حين وجد قيد العدم غير موافق لذوق العربية ايضا فالحق ان ما ذهب اليه الشارح ههنا احق بالقبول على ان
الشريف العلامة اعترف فى قوله ههنا لجواز تعقل وجود كل منهما بدون وجود الاخر ما بنى عليه الشارح كلامه ههنا
من كون قوله سابقا بدون الاخر متعلقا بوجود كل منهما لا بان يتعقل وذلك لان قوله قدس سره بدون الاخر
قيد للوجود لا للتعقل قطعا لانه فى صدد تعميم التعلق بكونه مطابقا او غير مطابق فلو كان قوله بدون الاخر
متعلقا بالتعقل كما هو مبنى كلامه ههنا لكان معنى كلامه المذكور لجواز تعقل وجود كل منهما بدون ان يتعقل
الاخر مطابقا او غير مطابق ولا شك فى فساد هذا التعميم اذ تعقل وجود كل من الكل والصفة بدون
ان يتعقل وجود الجزء والموصوف وكذا عكسه مطابق للواقع وعدم تعقل وجود الجزء والموصوف لا يوصف بالمطابقة
واللامطابقة اذ لا حكم هناك حتى يوصف باحدهما فلا بد ان قوله بدون الاخر قيد الوجود ويندرج كل منهما
تحت التعقل حتى يكون المعنى لجواز الحكم بوجود كل منهما مع الحكم بعدم الاخر ويصح التعميم المذكور ويظهر اندراج كل
منهما فى التعريف على ما هو غرضه فقد اعترف الشريف العلامة بان قوله سابقا بدون الاخر قيد للوجود كما هو مبنى
تحقيق الشارح ولزم عليه ايضا فساد الجواب المذكور على تقدير عدم قيد العدم كما هو تحقيق الشارح ههنا والعجب ان
الفاضل المحشى مع اطلاعه على ما فى كلام الشريف استنكف عن قبول تحقيق الشارح ونسبه الى الغفلة فى هذا
المقام واما ما قيل من انه يمكن صحة هذا الجواب ولو مع قيد العدم ايضا بان جواز الانفكاك احد الشيئين
عن الاخر فى الوجود انما يكون بطريان ضد الوجود وهو العدم عليه دون الاخر فجواز انفكاكه عنه فى العدم
بدون اتصاف الاخر به فيكون معنى قولنا جاز انفكاكهما فى عدم بعد ملاحظة قيد التعقل انه جاز ان
يتعقل كل منهما موجودا بدون ان يتعقل الاخر لانه جاز ان يتعقل كل منهما معدوما دون الاخر فح لا خفاء
فى صحة الجواب المذكور ولو مع القيد المسطور فظاهر الفساد لانا لا نسلم ان جواز الانفكاك احد الشيئين
عن الاخر فى الوجود انما يكون بطريان ضد الوجود اعنى العدم وهو الوجود عليه دون الاخر كيف والانفكاك
حال المنعدم لا حال الموجود وهو ظاهر فجواز انفكاكه عنه فى العدم انما يكون باتصافه بالعدم قطعا فح يظهر
حقيقة ما ذكره العلامتان وما حققناه على مذاق الشارح ومنهم من ادعى ظهور فساد هذا الكلام مما قرره فى بيان
مراد الشريف لكن لا يخفى ان فساده لا يظهر من ذلك بل فساده انما يكون بما بيناه قلت هذا الجواب اه
ابطال الجواب المذكور وتعريض للشريف بانه غير صحيح على الاطلاق لا مع هذا القيد فقط وقد بينا وجهه بما

لامزيد عليه لكن لما غفل عنه الفاضل المحشي رد عليه بوجهين الاول ان كون المراد بجواز تعقل كل منهما بدون الاخر مبني
على حمل الجواز في التعريف على الامكان العقلي وقد عرفت انه حمله عليه مغن عن قيد الحيز كما دل عليه كلامه سابقا فليس مراد
المعرف والمجيب ههنا ذلك بل الامكان بحسب نفس الامر لكن المنفكين اعم من الموجودين والحكمين على ان قوله وان
عم التعقل اه يأباه لان التجويز بمعنى الاحتمال العقلي لا يوصف بالمطابقة واللامطابقة الا ان يحمل على الحكم بالجواز
الثاني ان ما لا يجوزه العقل هو الحكم بوجود العالم مع الحكم بوجود العالم بعدم الصانع لا مع عدم الحكم بوجود
الصانع الذي هو الحاصل في الجواب على تقدير عدم هذا القيد كيف وذلك الحكم واقع للمستدل لمن قبل اثبات
الصانع بالبرهان بل للصبيان قبل مرتبة الاستدلال وهذا هو مراد العلامتين واذا لم يوصف عدم الحكم
بوجود الصانع بالمطابقة واللامطابقة فلا وجه لقوله وان عم اه اذ لا حكم هنا سوى الحكم بوجود العالم
وهو مطابق للواقع وبالجملة الحكم بوجود الصانع قبل العالم متحقق مع عدم الحكم بوجود العالم بل مع الحكم
بعدمه في ذلك الوقت والحكم بوجود العالم متحقق مع عدم الحكم بوجود الصانع وكلا الحكمين مطابقان للواقع
وليس هناك حكم بعدم كل منهما او بعدم احدهما كما في صورة وجود القيد حتى لا يصح ذلك الحكم فيبطل
الجواب ايضا على تقدير عدم هذا القيد بل ذلك انما هو على تقدير وجود هذا القيد حيث اقتضى الحكم بعدم
كل منهما او تجويزه فلزم المحذور كما قال العلامتان والكل ظاهر وانما خفي على الشارح والداعي له الى ذلك
انه جعل قوله بدون الاخر في تفسير التعقل سابقا قيد الوجود فدخل كل منهما تحت التعقل وليس كذلك
بل هو قيد للتعقل على معنى ان يتعقل وجود كل منهما بدون ان يتعقل وجود الاخر وهذا القدر كاف في
انفكاك احد الحكمين عن الاخر ولا يتوقف ذلك الانفكاك على الحكم بعدم الاخر فلا يتحقق هناك حكم غير مطابق الا اذا وجد قيد
العدم انتهى والكل ليس بشيء عند الشارح المحقق اما الاول فلان التجويز في كلامه ليس هو التجويز المحض حتى يكون
منافيا لقوله وان عم اه بل التجويز الداعي الى الحكم بانفكاك احدهما عن الاخر بدليل قوله وان عم اه ثم حمل الامكان
على هذا المعنى لا يأباه قيد الحيز والذي يأباه قيد الحيز هو حمله على الامكان الذاتي كما حققنا على ان كلام الشارح ههنا
على تقدير عدم هذا القيد فما المانع من الحمل على ما ذكره واما الثاني فلانا قد حققنا مرارا ان الانفكاك
حال المنعدم لا حال الموجود فقيد العدم ملحوظ هنا قطعا على ان الانفكاك بين الشيئين لا يكون الا بوجود
احدهما وعدم الاخر فاذا اعتبر التعقل يكون كل منهما ملحوظا تحته فما الداعي الى ملاحظة قيد الوجود تحته دون
العدم بل عكسه اولى بالنظر الى الانفكاك مع ان قيد العدم صريح في تعريف الشيخ ومقصود المجيب توجيه
مطلق التعريف والكل غير خفي على الفطن ثم اذا اخذ قيد التعقل هنا يكون المعنى يجوز الحكم بوجود احدهما
مع عدم الاخر وذلك ان تقول يكون المعنى يجوز الحكم بعدم احدهما مع وجود الاخر فيظهر حقيقة ما ذكره الشارح
بقوله والعقل اه اذ على هذا لو دخل الصانع مع العالم في التعريف يلزم ان يجوز العقل وجود العالم مع عدم
الصانع تجويزا يؤدي الى الحكم بانفكاك احدهما عن الاخر وذلك ان تقول تجويزا يؤدي الى الحكم بالجواز بل يلزم ايضا

ايضا ان يجوز العقل عدم الصانع مع وجود العالم ولوضوحه تركه ولا شك في فساده فعلى هذا لا يكون على قوله وان عم
اه غبار اصلا بل يكون الامر مثل ما ذكره الشريف الاستاد في صورة وجود القيد بعينه وما ذكره في تقرير مرام
العلامتين فليس الا اعادة ما سبق مع طوله من غير دليل له على ذلك ثم جعل صدر هذا الكلام عن العلامتين دليلا
على تحرير مرادهم ومن البين ان الشارح المحقق ليس من الذين عرفوا الحق بالرجال والعصمة من الحفيظ المتعال واما
الثالث فلان ما جعله منشأ الغلط للشارح دليل على قوة فهمه في هذا المقام اذ من البين ان جعل قوله بدون الاخر
في تفسير التعقل سابقا قيد الوجود كما فعله الشارح اولى من جعله قيد التعقل كما فعله العلامتان لان ذلك القول
هو المقابل للتعقل وذا لا يساعده التعريف على ان تسليط ذلك القول على التعقل انما يكون اذا كان ذلك
زائدا في الكلام وليس كذلك بل الزائد المعتبر فيه هو قيد التعقل فالكل داخل تحته الا يرى ان اهل المعاني
صرحوا باسرهم في مثل قولهم لم اخذ كل الدراهم ان النفي مسلط على القيد ولا يكون الامر بالعكس الا اذا كان
هناك مانع قوي كما في مثل قوله تعالى والله لا يحب كل مختال فخور فان قالوا ههنا مانع من تسليط التعقل على مجموع
القيد والمقيد فعليهم البيان وفساد الجواب حينئذ لا يكون دليلا على الشارح لانه بصدد بيانه والا فما الداعي الى
الخروج عما يقتضيه طبيعة الكلام كما اتفق عليه ائمة المعاني فالحق ان ما ذكره الشارح احق بالقبول واذ كان نحافها
لا عليه الفحول ثم اقول قد اعترف العلامة التفتازاني في شرح العقايد ايضا بفساد هذا الجواب على تقدير
عدم القيد من وجهين اخرين اشرنا اليهما في تحشية قوله واجيب اه وان التزم هناك صحته من جهة عدم
القيد وحكم بفساده من جهة وجود القيد واما ما قيل من ان هذا الجواب من الجهة الاولى
يستلزم ان لا يصدق التعريف على الموصوف وصفاته الفعلية لانها نسبية لا يمكن تعقلها بدون تعقل الموصوف
فلا انفكاك بينهما من الجانبين لا في الوجود ولا في التعقل مع انها غير الموصوف كما سبق نقله عن الامدي ومن الجهة
الثانية انه يستلزم صدق التعريف على الكل والجزء فيلزم مغايرتهما وذلك لان المراد بالحيز كما سبق هو الحيز
الواحد بالشخص وليس الكل والجزء متحدين في الحيز الواحد والا لم يكن الكل اعظم من الجزء فكل منهما منفك
عن الاخر وجودا وتعقلا وان لم يكن بينهما ذلك الانفكاك في العدم لا في التحقق ولا في التعقل فليس بشيء اما
اما الاول فلان الصفات الفعلية وان كانت نسبية لكونها عبارة عن تعلقات الارادة او صفة التكوين
عند مثبتيها لكن التي اطلق عليها الغير كما سبق عن الامدي ليست تلك الامور النسبية بل هي اثار تلك
النسب من الافعال الموجودة لله تعالى ضرورة ان كل ايقاع لا بد له من وقوع فهذا الجواب على تقدير الجهة
الاولى لا يستلزم ما ذكره من المحذور والعجب من القائل انه غفل عن هذه الدقيقة وقال في جواب ما ذكره
من الايراد ان الصفات الفعلية لكونها اضافات ليست بموجودة فلا تكون غير الموصوف وتخرج بقيد الوجود
فالتزم بهذا خلاف ما نقل عن الامدي فالوجه في دفعه ما ذكرناه وبه ظهر ايضا فساد الانقداح الذي ادعاه
في تحشية قوله بالعلة والمعلول فراجع واما الثاني فلانا قد حققنا ان الحيز المنكر يفيد الوحدة النوعية

لا الشخصية فما ذكره من بناء الفاسد على الفاسد ولو سلم فصدق التعريف على الكل والجزء ليس بمجد وكما يجيئ
من الشارح في توجيه تعريف الاشعري على انه لو صح ما ذكره لاستلزم صدق التعريف على العرض والمحل والصفة
والموصوف ضرورة ان حيز الاولين هما الثانيين وحيزهما مكانهما الذي يستقلانه فلا وجه للتخصيص ح بالكل
والجزء نعم ان عرض الى مقدمة الكل اعظم من الجزء لكن انكار تغاير حيزي العرض والمحل والصفة والموصوف قريب
الى المكابرة ايض فتامل في هذا المقام اذ قد استصعبه اعلام بعد اعلام لا يستلزم عدم احدهما
عدم الاخر اي عدم شيء منهما عدم الاخر على ان يكون الكلام سلبا كليا لا رفعا للايجاب الكلي اذ لو كان في جانب
واحد من العدم استلزام لكان في جانب واحد من الوجود استلزام في جانب واحد من الوجود استلزام ايض
فلا يصح قوله ولكن اه على ان قوله خرج الجزء والكل والصفة والموصوف دليل على ارادة السلب الكلي
قطعا لان عدم الكل والموصوف لا يستلزم عدم الجزء والصفة الموصوف مع ان الاستلزام في العدم في صورة الكل
والجزء ثابت في عكس ما ذكرنا ايضا فلو كان كلامه محمولا على رفع الايجاب الكلي لا يصح دعوى خروجهما ولا
دعوى خروج العالم والصانع وجميع اللوازم والملزومات ايض عن التعريف واما مسا عن عبارة
لذلك المعنى فقط لان اضافة الاحد لا يفيد التعيين فكانه نكرة وقعت في سياق النفي فيفيد العموم وبالجملة
على هذا التوجيه وان خرج عن التعريف جميع الاعيان لكن يخرج عنه بعض الافراد ايض مثل العالم والصانع
وجميع الملزومات مع اللوازم وان لم يخرج عنه بعض الافراد الاخر مثل الجسمين القديمين لان عدم شيء
منهما لا يستلزم عدم الاخر لا يقال تحقق اللازم والملزوم فيما بين اعيان الموجودات سوى ذات
الواجب وصفاته الحقيقية غير ثابت عند الاشاعرة فيندرج الاشاعرة لا ينكرون التلازم بين بعض
الاشياء وقد سبق عن الشارح في بحث النظر في توجيه كلام الامام ما هو صريح في ذلك وقد صرح شارح
المواقف ان الاشعري لا ينكر توقف الممكنات بعضها على بعض بحيث يكون ذلك التوقف راجعا الى الممكنات لا الى الواجب
تعالى ويشبه ان يكون مراد الشيخ اه حيث قال يصح عدم احدهما مع وجود الاخر ومن البين ان ذلك
انما يكون اذا لم يستلزم العدم العدم اذ لو وجد الاستلزام بين العدمين لم يصح عدم احدهما مع وجود الاخر
والاستلزام بين الوجودين لم يصح عدم احدهما مع وجود الاخر لكن نفي الاستلزام بين العدمين اصل
في نفي اللزوم بين الشيئين الا يرى انا انما نعرف عدم احدهما مع وجود الاخر لكن نفي الاستلزام بين
العدمين اصل في نفي اللزوم بين الشيئين انا انما نعرف عدم اللزوم بين الجسمين القديمين بعدم كون عدم
احدهما مستلزما لعدم الاخر لا بعدم كون وجود احدهما مستلزما لوجود الاخر لان ذلك لا يظهر الا بالاول
وهو ظاهر والغرض من التعريف انما هو التبيين والتوضيح فلذا اختار هذا التعريف في بيان مراد الشيخ
وان كان عدم استلزام الوجود للوجود لازما لتعريف الشيخ بل ظاهر اللزوم ايض وبهذا اندفع ما قيل
تعريف الشيخ ظاهر في عدم استلزام الوجود للوجود لا في عدم استلزام العدم للعدم فالاولى في التعريف

في التعريف ان يقال هما اللذان لا يستلزم وجود احدهما وجود الاخر انتهى على ان تقديم الكلام العدم على الوجود في التعريف
يدل على اصالته في الغيرية وجواز الانفكاك وان اوهم كلمة مع الداخلة على المتبوع ان الوجود اصل في ذلك
هذا فلا يرد عليه اه يعني اذا كان مراد الشيخ ما ذكرنا من عدم الاستلزام بين العدمين لا يرد عليه اي على
الشيخ او على تعريفه الا النقض المذكور اي النقض بالعالم والصانع والملزوم واللازم سواء كان اللازم لازم
الوجود كالعرض مع المحل على ما حققناه من ان المراد به العرض اللازم الوجود ليصح المقابلة بينه وبين الصفة
والموصوف كما ورد النقض بالكل على التعريف المختار باعتبار شقي الترديد وبما اشرنا اليه من كون اللازم اعم من لازم
الماهية ومن لازم الوجود اندفع ما قيل من ان في هذا الحصر اي في قوله فلا يرد عليه الا النقض دلالة على ان جميع الاعراض
مع محالها مندرجة في الصفة والموصوف انتهى لا يكون الاشارة اي الحسية الى احدهما عين الاشارة اي الحسية الى الاخر
تحقيقا اي اشارة محققة كما في الاشارة الى الاجسام وعوارضها المحسوسة او تقديرا اي اشارة مقدرة
مفروضة كما في الاشارة الى المجردات وصفاتها فانها لا يمكن الاشارة الحسية اليها لعدم كونها محسوسة باحد
الحواس لكن على تقدير فرض الاشارة الحسية اليها لا يكون الاشارة الى واحد منها عين الاشارة الى الاخر
والمذكور في بعض الكتب ان الاشارة العقلية الى المجردات غير الاشارة العقلية الى اعراضها فان العقل
يميز كلا منها عن صاحبه بل لا اتحاد في الاشارة العقلية فلو لم يعمم بقوله تحقيقا او تقديرا او بقي الاشارة
على عمومها من الحسية والعقلية لا ندرج المجردات مع اعراضها وصفاتها في التعريف فلذا عممه بالتعميم المذكور
وقيد الاشارة بالحسية فيكون الجسمان وكذا المجردان او احدهما جسم والاخر مجرد غيرين ولا يكون
الموصوف والصفة غيرين لان الاشارة الى الموصوف قصدا عين الاشارة الى الصفة تبعا وبالعكس وكذا
الصفتان لموصوف واحد ايض بناء على ان كلا من الاشارتين اعم من ان يكون بالاصالة او بالتبعية او احدهما
بالاصالة والاخرى بالتبعية وبهذا التعميم يخرج العرض مع المحل عن التعريف ايض على ان يكون المراد من العرض
العرض اللازم المحسوس من غير اندراج في الصفة والموصوف على ما قررناه سابقا فانه لو لم يكن الاشارة
الى الاخر تبعا لهما من وجه داخل في التعريف وخارج عنه من وجه لا اندفاع الكلي في حصرهما لم فاقيل
واما العرض مع المحل فمندرج في الصفة والموصوف فلعله مبني على الغفول عما ذكرناه وقد اغتر بظاهر
قوله اندفع تلك النقوض وقد عرفت ما فيه ولكن يدخل فيه الجزء والكل مع انهما ليسا غيرين فلا يكون
مانعا وذلك الدخول لان الاشارة الى الكل غير الاشارة الى الجزء فكانه هذا التعريف احسن من السابق
حيث اندفع عنه النقوض الواردة عليه غير انه دخل فيه الكل والجزء قيل فيه بحث ظاهر لان الاشارة الى
الشيء لا يجب ان يكون امتدادا جسميا منطبقا على سطح المشار اليه بل قد يكون امتدادا سطحيا او خطا
منطبقا على جزء منه فالاشارة الى الجزء ح عين الاشارة الى الكل وبالعكس فيكون خارجا عن التعريف
وجوابه ان اتحاد الاشارتين انما يصح على مذهب الحكماء القائلين باتصال الجسم والكلام ههنا مع المتكلمين

النافين للانفصال فلما كان الجسم منفصل الاجزاء عندهم فالاشارة الى الجزء غير الاشارة الى الكل حقيقة وان اتحد الاشارتان
حسًا في عرف العامة فانحلت العينية على ما يعم المقارنة فلا يدخل الكل والجزء ايضا والكل منظور فيه اما الاول فلان
ما صوره من السند للمنع انما يكون على مذهب الحكماء القائلين بالاطراف اى النقطة والخط والسطح والجسم واما على
مذهب المتكلمين فلا بل هو انما يكون بالامتداد الواصل الى المشار اليه جزؤ وكله واما الثاني فلانه لا يلزم من كون
اجزاء الجسم متصلة واحدا اتحاد الاشارتين وانما ذكروا ذلك الاتحاد في الاشارة الى الاطراف على انه لا يلزم ايض
من كون اجزاء الجسم منفصلة كما ذهب اليه المتكلمون تغاير الاشارتين لان الاشارة انما تكون بحسب الظاهر ولا
شك ان الجسم في الظاهر متصل واحد وان كان مركبا من اجزاء لا تتجزى والحق ان الاشارة الى الكل والجزء
متغايرة قصدا وتبعا وان اتحدت الاشارتان الى الاطراف اى النقطة والخط والسطح والجسم بان يكون
احدهما قصدا والاخر تبعا كما حقق في محله ولا بأس به اى بدخول الكل والجزء في تعريف الغيرين لان
الغرض من تعريف الغيرين بهذا التعريف تقرير معنى اللاغيرية التي ذهبوا اليها لاجل الاحتراز عن لزوم تعدد
القدماء في القول بالصفات الحقيقية لله تعالى اذ لو لم يكن الغيران بهذا المعنى اللغوي لا يصح اطلاق
اللاغير عليها فيلزم عليهم القول بتعدد القدماء كما اعترض عليهم بذلك فهم انما اصطلحوا على هذا المعنى لاجل
الاحتراز عن تعدد القدماء اذ ح يلزم ان يكون صفات الله تعالى لا غير لعدم انفكاكها عنه تعالى وعن الذين
ان التعريف بالاعم جائز اذ كان الغرض منه الاحتراز عن بعض ما عداه فالغرض من هذا التعريف انما هو الامتياز
عن الصفة والموصوف كيلا يلزم القول بتعدد القدماء في القول بالصفات الحقيقية فلا يضر فيه دخول
الكل والجزء في التعريف اذ يحصل به امتياز الغيرين عن الصفة والموصوف الذى هو المقصود ههنا والدخول
المذكور لا يضر هذا الامتياز المقصود ضرورة ان الصفة ليست جزءا من الموصوف وكذا عكسه كما ان لاغيرية الكل
والجزء لا يضر اطلاق اللاغيرية على صفات الله تعالى بهذا الوجه ايض فظهر ان الغرض من هذا التعريف انما هو
الاحتراز عن تعدد القدماء باخراج الصفة والموصوف عنه واطلاق اللاغيرية عليها فلا تسامح في كلامه
سوى الاجمال على ما فصلناه هذا ثم اقول لعل الشارح المحقق اشار ههنا الى التعريفين للغيرين ورجح الاخير
وان كان يمكن تعريف توجيه الشيخ بكل منهما ايض قيل الظاهر من تعريف الشيخ ان امكان الانفكاك من
جانب واحد بمعنى سلب اللزوم كاف في المغايرة بينهما سواء امكن انفكاك كل منهما عن الاخر او احدهما
فقط فيدخل الجسمان القديمان والصانع مع العالم والموصوف مع صفته المفارقة وكذا العرض مع المحل
ولا يدخل الموصوف مع صفته اللازمة ولا محذور فيه سوى انه يدخل فيه الكل والجزء ولا بأس به كما قاله فليت
شعري لم عدل عنه وذكر تعريفين اخرين ورجح الاخير ودفع ما يرد عليه بدفع صالح لدفع ما يرد على
تعريف الاشعري ايضه اقول كون تعريف الشيخ بمعنى سلب اللزوم بين المتغايرين خفي جدا والخفائه غيروا تعريفه
وزادوا عليه قيدا اخر فلذلك جوابهم فهو جواب الشارح ايضا وحاصل كلام الشارح ههنا انما هو الزامهم بان يقال المراد

شبنوم

المراد من تعريف الشيخ نفي اللزوم كما حققه في الجواب الثالث من الاجوبة الثلثة التي ذكرها لادخال الجسمين القديمين وما
غيرتم باخذ قيد اخر فهو معترض عليه والجواب عنه غير تام كما اعترفتم به ايضا فان كان لا بد من التغيير فليغير هكذا بالحد التغييرين
وان كان واحد منهما منقوضا ايض جدا والاخر وان كان منقوضا ايض لكنه لا بأس به ومن غفل عن حقيقة المقام فليقل
بما شاء من الكلام وما نقل من ان القول اه جواب عن سؤال وارد على قوله ولا بأس به لان الغرض منه اه وحاصله
ان الاعتذار المذكور غير تام عند جميع القائلين بعدم غيرية الكل مع الجزء لان منهم المعتزلة بناء على المنقول المذكور فينقض
التعريف المذكور منعا عندهم ايض مع ان الاعتذار المذكور غير تام لهم لانهم ما عرفوا الغيرية للاحتراز عن تعدد القدماء
على ما بينا في معنى هذا الكلام بل لا يعترفون بالصفات حتى يطلقون اللاغيرية عليها للاحتراز عن تعدد القدماء
وحاصل دفعه على ما اشار اليه بقوله لا يصح اه ان المنقول المذكور لا يصلح للتعويل بل يقولون بغيرية الصفات
[illegible] من الكل والجزء فالكل والجزء عندهم من افراد المعرف فالدخول المذكور مطلوب عندهم فلا يحتاج في حقهم
الى الاعتذار المذكور حتى يرد عليه انه لا يتم عندهم لعدم قولهم بالصفات نعم يكون التعريف المذكور منقوضا
جمعا بخروج الصفة والموصوف عنه عندهم لكنه بحث اخر والكلام ههنا في الدخول هنا ولعل هذا هو مراد ما قيل
الغرض من هذا الكلام هو الاشارة الى الاعتراض على قوله ولا بأس به لان الغرض منه اه بجوابه حاصل الاعتراض
ان هذا القول غير صحيح لان القول بمغايرة الجزء للكل مخصوص بجعفر وعد ذلك من جهالته بل الكل متفقون على عدم الغيرية
وحاصل الجواب ان هذا النقل غير معول عليه اذ ذلك كذب وصريح عليهم ولا داعي لهم في ذلك انتهى ولم يتفطن بذلك
الكل ورده بانه ليس بشيء لان ذلك القول صحيح وان انتقض التعريف على مذهب المعتزلة ايضا انتهى ومثل هذا ينشأ
عن الغفلة جدا اذ المشار اليه بهذا القول في كلام القائل ليس مجرد قوله ولا بأس به مع قطع النظر عن وجهه بل
مجموع قوله ولا بأس به لان الغرض منه اه ومن البين ان هذا القول غير صحيح مطلقا على النقل المذكور اذ الكل
متفقون ح في القول بعدم غيرية الكل مع الجزء فلا بد في الاعتذار من وجه يوافق الكل ولا معنى لتخصيص الاعتذار
المذكور بالاشاعرة فقط فالحق ان قول الشارح الاتي وما الباعث لهم على ذلك يدل قطعا على ما وجهنا به المقام
كما لا يخفى على ذوي الافهام ولعدم تفطنه بما قررناه قال في تقرير المقام هذا جواب سؤال يرد على قوله ولكونه يدخل
[illegible] الكل والجزء اذ المراد منه فينتقض عند جمهورهم ايض بناء على ما قيل فاجاب عنه بان ما قيل نقل مختل لا يصح الاعتماد
عليه بالمعتزلة باسرهم قائلون بمغايرتها بناء على ان معنى الغير عند غير الاشاعرة نقيض ذو هو فيكون الصفة
والجزء غير الموصوف والكل لعدم صحة الحمل بينهما فلا ينتقض التعريف عندهم منعا بل ينتقض جمعا واما الباعث لهم
على ذلك على انه علم مما ذكره يكون قوله وما نقل اه مربوطا بفحوى الكلام مع ان عدم انتقاض التعريف عند المعتزلة
غير ملتزم ههنا لاحد بل الملتزم انما هو الانتقاض ثم انه اخرج من الجواب انتقاض التعريف المذكور جمعا عند المعتزلة
وذا لا يضر ههنا لان الدخول والتوجيه المذكوران صحيحان عند الاشاعرة وان انتقض التعريف جمعا عند المعتزلة
فالوجه ما قررناه وما الباعث لهم على ذلك اى لا باعث صالح لهم على القول بعدم الغيرية في الكل والجزء

كمفوم
كلبثوى

اى بالصفة والموصوف

والصفة والموصوف كما كان ذلك الباعث الصالح الذي يصلح للباعثية لاهل السنة والجماعة في القول بعدم الغيرية
في الصفة والموصوف وهو الاحتراز عن تعدد القدماء كما سبق انفا فظهر فساد ما قيل من انه يجوز ان يكون الباعث
لهم على ذلك هو الاطلاع على دليل يدل على ذلك ولو بزعمهم كما نقله الناقل المذكور عنهم حيث قال وهذا لان العشرة
اسم للجميع لا لفرد لكل فرد من احاده فلو كان الواحد غيرها لصار غير نفسه لانه من العشرة ولن يكون العشرة بدونه متناول لم
وكذا اليد من زيد مثلا انتهى لان ذلك لا يصلح للباعثية لانه مردود بان مغايرة الشيء للشيء لا يقتضي
مغايرته لكل من اجزائه وآلغرض من قوله وما الباعث الصالح للباعثية هذا قال الامام اه هذا الكلام
مع كونه مقابل قوله سابقا وعرف الاشعري الغيرين اما مربوط بما قبله اه يعني ليس للمعتزلة باعث صالح
على القول بعدم الغيرية في الصفة والموصوف واذ كان للاشاعرة باعث صالح على ذلك هو الاحتراز عن تعدد
القدماء ثم ذكر الامام وصاحب المواقف باعثا لهم على القول بعدم الغيرية لكن كل منهما فاسد لما بينه واما
مربوط بقوله سابقا لان الغرض منه الاحتراز عن تعدد القدماء يعني انما ذهبوا الى عدم غيرية الصفات
والموصوف وعرفوا الغيرين بذلك التعريف لان غرضهم ههنا هو الاحتراز عن لزوم تعدد القدماء ولا يتم ذلك
الا بالتعريف المذكور فلا يلزم عليهم في ذلك جمع النقيضين ولا رفعهما لوجود الواسطة بين العين والغير بالمعنى
المذكور وبين نفيهما ايض وآما ما قاله الامام والمص في بيان ذلك فكل منهما فاسد لما ذكره فظهر من هذا البيان
ان مقصود الامام والمص ههنا دفع ما اورد على الاشاعرة في قولهم ههنا لا هو ولا غيره بانه دفع للنقيضين
في الظاهر وفي الحقيقة جمع بينهما لان غير الشيء نقيض هو هو وان لم يكن دفع كل منهما تاما كما اشار اليه الش
فمن قال قوله قال الامام شروع في الجواب عما اورد على الاشاعرة في قولهم لا هو ولا غيره بانه مستلزم لدفع
النقيضين فقد غفل عن ربط هذا الكلام بهذا المقام لان هذا حاصل قول الامام وانما المهم ربط قوله قال
الامام بالمقام فكان هذا باعثا على غفلة ههنا فتقريب المرام فتفطن فيما قررناه وفيما نقرره فاقول حاصل
دفع المص (الامام) ههنا لما اورد الايراد المذكور ايض هو ان القول بان الشيء بالنسبة الى الشيء قد يكون لا عينه
ولا غيره اصطلاح منهم على تخصيص لفظ الغيرين بما يجوز انفكاكهما كما خص العرف لفظ الدابة بذوات الاربع
من بين افراد الدواب وعلى هذا فالشيء بالقياس الى الشيء قد لا يكون عينا ولا غيرا وان كان حين الاجراء على
معناه المشهور بلا تخصيص لا يخلو عن ان يكون اما عينا او غيرا ولا شك انه لا منع في التسمية بل لكل
احد ان يصطلح اي معنى شاء باي اسم اراد فقد حمله الامام على الاصطلاح المجرد الخالي عن الباعث الصالح
ولذا رده شارح المقاصد بما حاصله انه لو كان الامر كما فهمه لكان ذلك القول منهم بديهيا مستغنيا عن الدليل
اذ لا مشاحة في الاصطلاح مع انهم طلبوا لاثبات ذلك بالدليل ولو لم يكن تاما ورده شارح المواقف
ايضا بما يقرب الى ما اشار اليه التفتازاني بانهم ذكروا ذلك في الاعتقادات المتعلقة بذات الله تعالى
وصفاته فكيف يكون امرا لفظيا متعلقا بمجرد الاصطلاح مع ان بعضهم قد تصدى للاستدلال عليه يعني

يعني انه اذا كان امرا لفظيا بمجرد اصطلاح منهم لكان امرا بديهيا فلا يجوز ذكره في الاعتقادات النظرية المتعلقة
بذات الله تعالى وصفاته فآل كلام الشريف الى كلام التفتازاني وتبعهما الش المحقق واذ كان عبارته ظاهرا ... فهذا يدل على انهم ص
فيما قرره الشريف اوّل ومن جملة استدلالاتهم على ذلك المدعى الاستدلال السابق وان كان فاسدا ايض انهم
ما بنوه على مجرد اصطلاح خال عن الباعث كما زعمه الامام نعم لو قيل انهم اصطلحوا الى ذلك لباعث يصلح للباعثية
وهو الاحتراز عن تعدد القدماء لتم ذلك واندفع ذلك الايراد وهو الذي حققه شارح المواقف واشار اليه
الش سابقا ويشير اليه بقوله وانت خبير بان الغرض وهو نفي اه هكذا ينبغي ان يفهم هذا المقام
وهو نفي لزوم تعدد القدماء يعني ان الغرض من تعريفا الغيرين والقول بان الصفة ليست غير الموصوف انما هو
نفي لزوم تعدد القدماء (الذي الزمه ص) المعتزلة على الاشاعرة في قولهم بان الصفات الحقيقية بانه يلزم ح تعدد القدماء
المتغايرة وهو كفر ومن البين انه لا يترتب هذا الغرض الجليل على القول بان التعريف المذكور والقول بلا غيرية
الصفات بمجرد اصطلاح منهم بلا داع الى ذلك كما صدر عن الامام هذا نعم لو قيل انه اصطلاح منهم لاجل ترتب
الغرض المذكور عليه لكان مقبولا لان الاصطلاح المبني على الفائدة الجليلة يكون مقبولا في امثال هذه المباحث
لا سيما اذا بنوا ذلك على دليل تم اولا فقد اشار بهذا الى ما قاله شارح المواقف بعد رد قول الامام والمص في دفع
الاعتراض بلزوم اجتماع النقيضين كما سبق والظاهر انهم فهموا من التغاير جواز الانفكاك من الجانبين فاقدموا
عليها قالوا وايض لما اثبتوا صفات موجودة قديمة زائدة على ذاته لزمهم كون القدم صفة لغير الله فقد نفوه
بذلك وايض لزمهم ان يكون تلك الصفات مستندة الى ذات الله اما بالاختيار فيلزم الت والحدوث في القدرة
والعلم والحيوة والارادة والحدوث فقط في البعض الاخر من الصفات واما بالايجاب فيلزم كونه تعالى موجبا بالذات
في بعض الاشياء فعبروا عن هذا بانها انما تكون محتاجة مستندة الى علة اذا كانت مغايرة للذات انتهى فقد اشار
الشريف بهذا ذهبنا الى ان تعريفهم المذكور وقولهم بلا غيرية الصفات اصطلاح منهم لكن لا كما زعمه الامام من انه
من قبيل التسمية اذ لا فائدة في ذلك ولا وجه لادخاله في المسائل الاعتقادية بل اصطلاح يترتب عليه فوائد
وان كان في الفائدة الاخيرة بحث كما سبق من الش ومن البين ان مثل هذا الاصطلاح مقبول سواء كان
لهم عليه دليل تام اولا وهو الذي حققناه اولا واخرا وان غفل الناظرون عنه فظهر من البيان ان مراد الاول
ان المراد من تعدد القدماء القدماء المتغايرة وهو المتبادر من اطلاق القدماء ايض اذ الغرض انما هو
نفي القدماء المتغايرة لا مطلق التعدد اذ لا يمكن انكاره لمن يقول بالصفات الحقيقية فالنفي المذكور
انما هو بالنظر الى القيد الملحوظ اذ لا شك ان الغرض من تعريف الغيرين نفي التغاير كما اشرنا اليه ثانيا
ان المراد بالمتغايرة القدماء المنفصلة والذوات القديمة وهو المتبادر من اطلاق القدماء ايض ولذا
منعوا اطلاق القدماء على الصفات مع قطع النظر عن الذات بان يقال الصفات قديمة لئلا يذهب
الوهم الى ان كلا منها قديم بذاته موصوف بصفات الالوهية وقالوا الاولى ان يقال الله تعالى قديم بصفاته

فالنفي المذكور يتعلق بهذا القيد ايض نعم يلزم من نفي التغاير نفي الاستقلال ايض بناء على ان التغاير لازم للاستقلال
ويلزم من نفي اللازم نفي الملزوم قطعا لكنه لا ينافي كون الاستقلال ملحوظا في ضمن القديم وبالجملة فالاشاعرة بهذا
الاصطلاح الجليل الذي هو تعريف الغيرين والقول بلا غيرية الصفات دفعوا عن انفسهم في القول بالصفات
لزوم تعدد قدماء متغايرة مستقلة عليهم كما شنع المعتزلة بذلك عليهم وان كان يمكن لهم دفع ذلك على تقدير
عدم الاصطلاح المذكور ايض بان المحذور انما هو ثبوت القدماء المتغايرة المستقلة والذوات القديمة لكن
دفعه بالاصطلاح المذكور اعني القول بعدم غيرية الصفات بناء على التعريف المذكور احسن حيث يلزم من نفي
التغاير نفي الاستقلال ضرورة ان كل ما هو مستقل فهو متغاير مع ما في القول بعدم غيرية الصفات منافع اخر
كما سبق نقله عن الشريف واما دفع لزوم ارتفاع النقيضين او اجتماعهما فظاهر منه لا حاجة الى البيان ولا
وجه لجعل هذا القول منهم مجرد اصطلاح لدفعه كما هو مقتضى قول الامام هكذا حقق المقام وقال صاحب
المواقف عطف على قوله قال الامام وجواب اخر يدل جواب الامام مبني على ان الغير بمعنى نقيض هو هو وحاصل كلامه
في دفع الاعتراض على المشايخ بلزوم ارتفاع النقيضين في قولهم لا هو ولا غيره انه ليس مرادهم ما فهموه من ظاهر
كلامهم حتى يرد عليهم ذلك بل مرادهم انه لا هو مفهوما ولا غيره هوية كما هو الواجب في الحمل اذ لو كان المحمول غير الموضوع
هوية لم يصح الحمل ولو كان عينه مفهوما لم يفد ايض بل لم يصح ايض لامتناع النسبة بدون الاثنينية لكن قال الابهري
الذهني صرح بانهما متحدان في الخارج متغايران في الذهن ومن لم يقل به كالاشاعرة لم يصرح بل قال لا عين
ولا غير لان المعلوم قطعا هو انه لا بد بينهما من الاتحاد من وجه والاختلاف من وجه واما ان ذلك في الخارج وهذا
في الذهن كذا لخصه شارح المقاصد ثم اعترض عليه بما قاله الش وانت تعلم وكذا الشريف اعترض بذلك ايض
اقول ولنا في توجيه كلام المص ههنا كلام شيد ناركانه في المعالي بحيث يندفع اعتراضهم المذكور عنه وهو انه
لم لا يجوز ان يكون مراد المص بهذا الكلام ان الصفات التي هي المبادي لا هو مفهوما ولا غيره ذاتا اذ لا وجود لها
في الخارج حتى تكون غير له اذ الغير من اقسام الموجود ولا يأبى عنه قوله كما هو حكم سائر المحمولات لان ذلك
انما هو في لزوم الامرين هنا لا في كل وجه فان قلت كيف يمكن لم ذلك قلت لان القول بالصفات الحقيقية
لا يخ عن احد الامور اما القدم او الحدوث فقط ان كانت صادرة عنه تعالى اختيارا واما الايجاب والكل
فح اما الاولان فقط واما الثالث فلانه نقص في حقه تعالى والفرق بين ايجاب الصفات وبين ايجاب غيرها
بان الاول كمال والثاني نقص مشكل فلذا اشار بهذا الكلام الى توجيه كلام المشايخ حسبما امكن وان لم
يرض به تصريحاتهم وقد صرح نفسه في بحث العلم بانه لا تثبت في غير الاضافة وقد صرح هو وغيره من المحققين
بان الكليات الطبيعية امور انتزاعية كيلا يلزم في مثل زيد انسان عدم صحة الحمل اذ لو كان الانسان مثلا
موجودا فاما بوجود اخر فيلزم حمل احد المتباينين على الاخر وهو مح وان كان بوجود هو عين وجود زيد
يلزم قيام المعنى الواحد بمحلين مختلفين وهو مح ايض فلا بد ان يكون امرا انتزاعيا ومن البين ان مثل هذا

فذلك امر لا ينطبق على غرض الاشاعرة م

هذا جار في مثل قولنا الله تعالى عالم لان العلم اذا كان موجودا فاما بوجود اخر فلا يصح الحمل وان بوجود الله تعالى
فيلزم قيام المعنى الواحد بمحلين فيلزم ان يكون امرا انتزاعيا فان قالوا بان العلم موجود لكن لما لم يكن مغايرا لله تعالى
صح الحمل نقول فلم انكروا وجود الكلي الطبيعي ضرورة انه ليس بمغاير لوجود افراده على انهم انكروا وجود كثير
من الاعراض فما الداعي لهم الى القول بوجود الكيفيات النفسية والحق ان كلام المشايخ لا يخلو عن تسامح لكنهم
تسامحوا لئلا يؤدي مثل ذلك الى انكار الصفات بالكلية من العوام فلذا صانوا عرض الناس ودينهم وقالوا
بوجود الصفات والمص لله لما لاحظ ما ذكرنا صان عرض المشايخ وقال مرادهم انها اي الصفات لا هو مفهوما ولا
غيره ذاتا اذ لا وجود لها حتى تكون غيرا له فعلى هذا يندفع عنه الاعتراض الاتي وقد مال الى ما ذكرنا من كون الصفات
امورا اعتبارية الشريف العلامة والش والمولى الخيالي وغيرهم ونسب ذلك الى الامام الرازي ويدل عليه قول
المشايخ وجودها اي الصفات وجوده اي الذات وعدمها عدمه كما في شرح العقائد النسفية وانه لم يتفطن
بذلك الش العلامة ونسب الامام في ذلك القول الى الاعتزال وانت تعلم انه هذا فما اورده الشارحان
وتبعهما الش وقد عرفت انفا اندفاعه عن المص وقيل في دفعه مراد المص في التوجيه المذكور حمل الصفات
المشتقة وهو لا ينافي كون الكلام في المبادي لان حاصله ان الصفات القائمة بذات الواجب مثل العلم
والقدرة مما يحمل المشتقات منها على ذات الواجب ولا شيء مما يغاير الذات مما يحمل المشتق منه على الذات
ينتج من شكل الثاني ان الصفات ليست مما يغاير الذات بالاستقلال فلا محذور في اثباتها فيندفع ايراد
المعتزلة بهذا الطريق ايض انتهى ولا يخفى فساده اما اولا فلان النزاع ههنا انما هو في المبادي لما ذكره
العلامة اذ فلا يمكن للمص حمل كلام المشايخ ههنا على المشتقات واما ثانيا فلانه ان اراد من التغاير في
الكبرى التغاير مطلقا على طريق الاستقلال او لا فلا يتم التقريب وان اراد به الاستقلال فهو قاصر لان
شان المتغاير الغير المستقل ايض كذلك فلا يتكرر الوسط ح واما ثالثا فلان النتيجة المذكورة غير
مطلوبة ههنا بل المط انما هو دفع الاعتراض على قولهم المذكور بلزوم ارتفاع النقيضين والحق ان هذا
على تقدير صحته من واد وكلام المص ههنا من واد اخر لحير بين الواديين وصار اضحوكة للناظرين
انه يلزم من اثباتها تعدد القدماء اي المتغايرة المستقلة فكفروا بذلك المشايخ العظام
وحاشاهم عن ذلك ويجيء تفصيله مجيب عن ذلك بنفي التعدد اي المستلزم للتغاير كما يدل
عليه قوله بناء على انها لا هو ولا غيره والا فالتعدد لا يمكن لم انكاره كيف وقد حصر الصفات في سبعة
وزاد الماتريدية عليه واحدا اخر فصارت ثمانية عندهم فلا يتصور نزاع من اهل السنة في كثرة
الصفات وتعددها وانما الحق من النفي المذكور نفي التغاير ويلزمه ايض نفي الاستقلال ضرورة ان
نفي التغاير اللازم يستلزم نفي الاستقلال الملزوم فالش اشار بهذا الكلام الى ان الاشعري انما عرف
الغيرين بالتعريف المذكور وحكم بعدم غيرية الصفات دفعا للاعتراض المعتزلة عليهم في القول بالصفات

وبهذا التحقيق اندفع ما قيل ههنا من انه لو سلم ان مراده بهذا الكلام كون المبادي لا هو ولا غيره كما قررناه فهذا معنى كون الصفات عين الذات والاشعري لا يقول بذلك انتهى لله
لانه وان لم يقل الاشعري بذلك لكن لا منع في صحة ان تكون مراد المص صون عرض المشايخ كما قررناه فتدبر
وتاويلها بنفي العبارتين بالاستلزام بان يقال معناه وجودها مستلزم لوجوده وعدمها مستلزم لعدمه خروج عن ظاهر العبارة ط
كلنبوي م

مع المنافع الاخر الذى نقلناها عن الشريف فى تحشية قول الشارح وانت خبير بان العرض اه وليس كما زعمه الامام
من انه مجرد اصطلاح كالدابة فى ذوات القوائم الاربع وحمار اى اصطلاح اهدى نفعا مما يترتب عليه غرض اثبات
الخصم بل دفع ما يتوهم من خروج الواجب ايضا فتطالع المقام ولا تغتر بما ضبط فيه الانام واستدل
المعتزلة عطف على قوله واستدل القائلون بانها لا هو ولا غيره اى استدل المعتزلة على ان ليس لله تعالى
صفات حقيقية اه ولعل ايراده بعد جعلهم مشاركين للفلاسفة فى الاستدلال على نفى الثبوتية كما سبق
فى اول المبحث للاشارة الى الاستدلال الخاص بهم فى هذا المطلب بل لجمهور المتكلمين القائلين بنفى الصفات
الحقيقية ايضا ولذا جعل شارح المقاصد هذا الوجه خاصا بالمليين وانما اورده هاهنا لكونه معارضا
لما قاله الاشاعرة ومجابا بما ذهب اليه الاشعرى واصحابه فى تعريف الغيرين وفى القول بعدم غيرية الصفات
للموصوف فيظهر منه فائدة القول المذكور جدا والجواب ان حاصله منع بطلان اللازم فى قوله فيلزم
تعدد القدماء لان تقديره وهو كفر باطل ولما كان ذلك حدا للابقوله والنصارى اه ارجع المنع الى ذلك
وهو ظ ولهذا اى لاجل انهم اثبتوا تلك القدماء جوزوا انتقال بعضها وهو صفة العلم
الى بعض الابدان وهو بدن عيسى عليه السلام وبعضها الآخر وهو صفة الحيوة الى بعض آخر من الابدان
وهو بدن مريم عليها السلام رضى الله عنها فكان هذا التجويز المذكور برهانا انيا لاثباتهم قدماء متغايرة
مستقلة قال فى شرح العقايد النسفية والنصارى وان لم يصرحوا بالقدماء المتغايرة لكن لزمهم ذلك لانهم
اثبتوا الاقانيم الثلثة التى هى الوجود والعلم وروح القدس وزعموا ان اقنوم العلم قد انتقل من ذاته
تعالى الى بدن عيسى فجوزوا الانفكاك والانتقال فكانت ذوات متغايرة هذا وآعترض عليه بان حديث
الانتقال لا يستقيم على زعم النسطورية منهم حيث زعموا اتحاد اقنوم العلم بجسد المسيح عليه السلام
بطريق الاشراق كما تشرق الشمس من كوة على بلور ولو سلم فلا كفر فى اثبات القدماء المتغايرة بالذات
ولذا لم يصح اكفار الفلاسفة فى اثبات العقول المجردة القديمة ولو سلم ذلك ايضا فغايته ما لزم
عليهم لزوم الكفر لا التزامه اذ لم يصرحوا بالانتقال المذكور واللزوم ليس بكفر بل الكفر هو التزامه
وليس لزوم الاستقلال للانتقال بينا حتى يكون ذلك من قبيل التزام الكفر والجواب انهم جوزوا انتقال
العرض والصفة من محل الى محل ومن موصوف الى موصوف وذلك الانتقال ليس بديهى الاستحالة والا
لما احتاجوا فى بيانها الى دليل فالوجه فى جوابهم عن الاعتراض على الاشاعرة انه يقال تكفير النصارى
ليس لاثباتهم قدماء متعددة بل لاثباتهم الهة ثلثة هم الواجب تعالى والمسيح عليه السلام ومريم سواء
كان بطريق الحلول والاتحاد او بطريق الامتزاج كالخمر بالماء او بطريق الاشراق او بطريق الانقلاب
لحما ودما وغير ذلك من ترهاتهم كما دل عليه قوله وما من اله الا واحد بعد قوله تعالى لقد كفر الذين قالوا
ان الله ثالث ثلثة اه انتهى وفيه بحث اما اولا فلان ذلك الزعم على تقدير ثبوته جهالة اخرى منهم فلا

المعترض والمجيب هو المولى الخيالى فانظره
كلامه ونقله الفاضل المحشى هاهنا
[illegible] وسندها الاب
والحيوة
والابن وروح القدس

فلا يلتفت الى امثالها لان الاشراق من شان الجواهر والعلم قائم بذاته تعالى وقياسهم فى ذلك فاسد واما
ثانيا فلانهم اثبتوا بهذا التجويز قدماء مستقلة كل منها واجب لذاته لانهم جعلوها اجزاء الاصل الواحد حيث قالوا
الله تعالى جوهر واحد له اقانيم ثلثة وجزء الواجب لذاته واجب لذاته لا كذلك ما اثبته الفلاسفة من القدماء المتغايرة
واما ثالثا فلانهم بتجويز هذا الانتقال المذكور لزمهم الكفر لزوما بينا لا فرق بينه وبين الالتزام اذ لا شك
ان الاستقلال لازم بين للانتقال واحتمال تجويزهم انتقال العرض من محل الى محل والصفة من محل موصوف
الى موصوف باطل اجماعا اما عند الفلاسفة فظ واما عند المتكلمين فلانهم جعلوا الانتقال من خواص المتحيز
بالذات فكيف يجوز انتقاله بعد حصوله فى محل الى محل آخر وما ذكروه فى بيان الاستحالة المذكورة من قبيل
التنبيهات التى تورد لازالة الخفاء بالنسبة الى الاذهان القاصرة وذا لا يضر فى كون الاستحالة بديهية
والحق ان من تصور حقيقة العرض جزم باستحالة انتقاله من محل الى محل والشك انما ينشأ عن الغفلة
عن تصور حقيقة العرض كما وقع مثله لمن غفل عن تصور معنى الكل والجزء فشك فى كون الكل اعظم من الجزء
ولئن تنزلنا عن الكل فتجويزهم المذكور يستلزم خلوه تعالى عن العلم استلزاما لا خفاء فيه واى كفر
اشنع من هذا تعالى الله عن ذلك واما رابعا فلان الغرض من الجواب المذكور فى الشرح انما هو فائدة القول
بعدم غيرية الصفات واذا لم يكن ذلك الجواب تاما وكان كفرهم انما هو لاثباتهم الهة ثلثة لم يبق فائدة
للقول بعدم غيريتها بل لا مضرة فى القول بغيريتها فالجواب المذكور وان دفع تشنيعهم عن الاشاعرة
لكنه خارج عما هو المقصود هاهنا فالحق ان النصارى بالتجويز المذكور لزمهم القول بالهة وذوات ثلثة
كل منها واجب لذاته لزوما بينا لا خفاء فيه عند التناقد والاية المذكورة مصرحة بذلك وهو الذى اراده
الشارح وغيره هاهنا ولذا جعل المولى الخيالى تكفيرهم بالاية المذكورة علاوة لتكفيرهم بتجويزهم الانتقال
المذكور حيث قال بعد تقرير الجواب المشار اليه فى الشرح على ان قوله تعالى لقد كفر الذين قالوا ان الله
ثالث ثلثة شاهد صدق على انهم كانوا يقولون بالهة وذوات ثلثة انتهى فغرضه انما هو تاييد
الجواب السابق بالاية المذكورة وبهذا التحقيق اندفع ما قيل على الخيالى ايضا من ان القول بالثلثة كاف
فى تكفيرهم ان المراد تسويتهم الثلثة فى استحقاقهم العبادة فالصواب ان يقول كانوا يقولون بالهة
ثلثة ويترك قوله وذوات انتهى لا يقال قد ذكر فى المواقف وغيره انه لا مخالف فى مسئلة التوحيد الا الثنوية
اى المجوس دون الوثنية لانهم انما يقولون بتعدد المعبود لا بتعدد الواجب لذاته لانا نقول نعم لكن لزمهم
ذلك لزوما بينا كما عرفت ولو صرحوا بذلك لم يبق حاجة الى هذه الكلمات على ان قوله تعالى ءانت قلت للناس
اتخذونى وامى الهين من دون الله صريح فى قولهم بذوات ثلثة والاية يفسر بعضها بعضا فالمراد
من قوله لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلثة هو الذوات الثلثة فافهم هذا المقام واعلم ان الامام
الرازى ذكر فى الاربعين تقسيما مضبوطا فى مذهبهم فقال اما بالحلول او بالاتحاد اما لذات الله تعالى
اما ان يقولوا م

كما نقله المولى الخيالى عن شرح المقاصد م

سالكوتى م

او لصفة من صفاته اما بالنسبة الى روح عيسى او بالنسبة الى بدنه واما انهم لا يقولوا بشيء من ذلك بل يقولون انه تعالى
اعطاه قدرة على خلق الاجسام والحياة وعلما بالمغيبات واما انهم لا يقولوا ايضا بذلك بل سماه ابنا تشريفا
كما سمى ابرهيم عليه السلام خليلا على سبيل التشريف فهذه هي الوجوه العشرة التي يحتملها كلامهم فكلها باطلة
والاخير الحق هو العاشر اذا عرفت هذا فالظاهر ان تكفير جميع فرق النصارى انما هو لانكار نبوة محمد عليه السلام
والاخذ بحديث الانتقال لا يطرد في كل من الاحتمالات المذكورة فتدبر   واعلم انه اقول لما استفيد من
المباحث السابقة ميل الشارح الى عدم زيادة الصفات كما حققناه في مواضع اعتذر عن ذلك بانه ليس في
القول بعدم الزيادة انكار شيء من الضروريات مع عدم مساعدة البراهين القطعية على القول بالزيادة
كما عرفت ضعف البراهين على ذلك ولا يلزم من القول بعدم الزيادة انكارها رأسا حتى يلزم انكار ما هو
من الضروريات الدينية بل الحق منه انما هو نفي كون صفاته حقيقية لا يستلزم التسلسل او الحدوث او الايجاب
والكلام كما حققناه وهذا النفي يجامع القول بان الله تعالى عالم وقادر ومريد وغير ذلك فلا محذور
فيه فما قاله المص في المواقف من ان المعتزلة كفرت في ستة امور منها نفي الصفات فلعله محمول على انكارهم
اياها رأسا من حيث لزم ذلك لكلامهم حيث قالوا عالم لا علم له وعالميته زائدة كما حققناه في صدر المبحث
او من قبيل النقل عن الغير ويؤيده التعبير بصيغة المجهول والا فان كان مرادهم انها امور اعتبارية
غير موجودة في الخارج فلا يجوز تكفيرهم وما قيل من انه محمول على التهديد والتنفير عن مذهبهم فليس   كلنبوى م
بشيء اذ ما ذهبوا اليه هنا مال اليه كثير من المحققين منهم صاحب المواقف نفسه والشريف العلامة
والشارح المحقق والمولى الخيالي وغيرهم الا ان يكون مراده التهديد والتنفير بالنظر الى عوام الناس
وقد سمعت عن بعض الاصفياء قيل هو المولى الجامي قدس سره ويؤيده المعاصرة بينه وبين الشارح
لا يدرك الا بالكشف ومن سنده الحقير الكشف فالمراد به وفي بعض النسخ فانما تيسر أي له ما كان
غالبا على اعتقاده بحسب النظر الفكري وذلك لان الكشف طور وراء طور العقل واراد الله صحيح
لا ينجاز الطه فكو نظري عقلي فلا شك انه مفيد لليقين قطعا ونحن على ساحل التمني بذلك بعناية الله تعالى
نعم من كان مشغولا بالافكار النظرية يصعب له الاطلاع على الامور بالكشف وان بذل جهده قال
الشيخ الاكبر قدس سره في بعض تصانيفه نقل عن الغزالي انه قال اخلصت اربعين يوما لكي ادرك   فتوحات المكية م
القوم اي الصوفية المكاشفين فلم يتيسر ذلك لي ثم اخلصت اربعين اخرى فلم تيسر لي ذلك ايضا ثم
اخلصت اربعين اخرى فلم تيسر لي ذلك ايضا فعلمت انا لا ندرك القوم ثم قال الشيخ الاكبر قدس سره
وذلك لاشتغاله في جل عمره بالافكار النظرية وركوزها في الجبلية بحيث لا يمكن المفارقة عنها الا لمن سبقه
العناية الازلية اقول فالحق ان امثال هذه الحقايق تدرك بالكشف الصحيح ولمن يكون ذلك م الا لمن سبقته
العناية الازلية كما للعلماء المحققين من اكابر الصوفية قدس الله اسرارهم وحشرنا في زمرتهم   ولا

ولا ارى باسا في اعتقاد احد طرفيه اذ قد عرفت مرارا ما في احد الطرفين من المحذورات فيترجح الطرف الاخر والله اعلم
بالاول والاخر كيف وهو تعالى هو الاول والاخر قال المص فهو عالم اشار بفاء التفريع الى ان المسئلة السابقة اعني
قوله متصف بصفات الكمال دليل له ولا بعد في ان يكون بعض المسائل دليلا للاخرى كما صرح به في المواقف وقدم
صفة العلم لكونه اشمل من سائر الصفات حيث يتعلق بجميع الموجودات الذهنية والخارجية بخلاف ما عداها
ولم يقل عالم بعلمه كما هو مذهب الاشاعرة ومن يحذو حذوهم في القول بالصفات الحقيقية اذ الدلائل الاتية
لا تثبت الزيادة وقد سبق دلائل زيادة مطلق الصفات فلا حاجة الى اعادتها او نقول اشار بهذا الكلام ميلا
الى كون الصفات اعتبارية ولذا كان قوله فهو عالم مشتركا بين جميع الفرق من المتكلمين بل بين الحكماء ايضا فافهم
وقوله اما سمعا واما عقلا دليل هذا الحكم في الظاهر وفي الحقيقة دليل المسئلة السابقة والا لكان هذا
الكلام مدللا بدليلين السابق واللاحق وذا لا يجوز بدون العطف كذا قيل وفيه بحث لان زيادة الصفات   كلنبوى م
قد بينت فيما سبق بالبراهين وفي ضمنها يثبت اصل الصفات ايضا فالحاجة بعده الى ايراد دليل اخر
له وبهذا اضمحل ما قاله ايضا من ان ما تضمنه المقدمة السابقة ليس بديهيا بل هو نظري يحتاج الى دليل
ولم يذكر بعد هذا الا ان يقال الثبوت في السابق ضمني والمقصود هنا اثباته اصالة وصراحة على ما هو مقتضى
التفريع ايضا وذلك ان تجعل الفاء تفصيلية فالمحتاج ح الى الدليل انما هو هذا الكلام لكنه بعيد نعم لو قيل ان
معنى قوله متصف بصفات الكمال انه عالم قادر الى غير ذلك لكنه اجمل اختصارا لم يبعد لكن لا يحصل ح بالقول
السابق الاشارة الى كون الصفات زائدة مع انها مطلوبة هناك كما بينه الشارح   اما سمعا فقدمه
لشرفه ولكون العقلي لا يعتد الا به ولكون الثاني طويل الذيل ايضا فلقوله تعالى هو الله الذي لا اله
الا هو عالم الغيب والشهادة قال البيضاوي رحمه الله تعالى ما غاب عن الحس من الجواهر القدسية واحوالها
وما حضر له من الاجرام واعراضها وتقدم الغيب لتقدمه في الوجود وتعلق العلم القديم به او المعدوم
والموجود او السر والعلانية انتهى فقد خص الغيب بالممكنات والظاهر ان الغيب يندرج فيه ذاته تعالى
ايضا حتى يندرج علمه تعالى بذاته في هذه الاية ايضا فالاولى ان يقال الغيب نوعان غيب مطلق وهو ما لم   م
يتعلق به علم مخلوق اصلا ويسمى غيب الغيوب ايضا كذاته تعالى وغيب مقيد وهو الذي لم يتعلق به علم مخلوق معين
وهو الغيب المضاف بالنسبة الى ذلك المخلوق سواء كان ذلك المخلوق من عالم الشهادة او لا فالغيب
المذكور شامل للانواع الثلثة والكل مقابل للشهادة مطلقة او مقيدة فلا وجه ايضا لتخصيص الغيب
هنا بالغيب المطلق بقرينة المقابلة كما توهم واللام في الغيب وكذا في الشهادة للاستغراق الحقيقي اذ لا
قرينة للعهد والمعنى عالم كل غيب وشهادة والحكم الاول كالدليل للحكم الثاني لانه اذا كان كل غيب واجبا
او ممكنا موجودا او معدوما او ممتنعا له تعالى يلزم ان يكون كل موجود لا سيما هذه المخلوق معلوما له قطعا
فدلت هذه الاية على انه تعالى عالم بجميع المعلومات قيل هذه الاية مع دلالتها على المدعى تتضمن دليلا اخر ودو   كلنبوى

على هذا المطلب لانها تدل على ان لا معبود الا هو ويلزمه ان يكون خالقا لكل شئ بالاختيار فما هو الواقع في نفس الامر
بالقصد والاختيار يستحيل بدون العلم فلذا اختار في الدليل السمعي هذه الاية على قوله تعالى والله بكل شئ عليم مع
ان الاستغراق مصرح بها فيها لان الشئ في عرف الشرع بمعنى الموجود بخلاف الغيب وحمله على عالم الموجود والمعدوم
لا قرينة له ومع ذلك لا تتضمن طريق القدرة والاختيار مع انه كلام مطلق كما اشار اليه شارح المقاصد لتضمن
هذه الاية طريق القدرة اقتصر في الدليل العقلي على طريق الاتقان انتهى ولا يخفى ما فيه اما اولا فلان معنى قوله تعالى
لا اله الا هو لا موجود الا هو ولو سلم ان معناه لا معبود الا هو بقرينة قوله تعالى عما يشركون فلا نسلم انه يلزم ان
يكون خالقا لكل شئ بالاختيار لا سيما عند المعتزلة ولو سلم ذلك فاللازم من ذلك كونه عالما بما خلقه ولما يقبل
الخلق من الممكنات المعدومة والمدعى اعم من ذلك ثم انه يحصل ح تستتر في النظم حيث دل قوله تعالى عالم الغيب على
ما دل عليه ما قبله واما ثانيا فلانه لا فائدة في تضمن الاية طريق القدرة لان ذلك الطريق لا يتم الا بمقدمات
عقلية قطعا وان اراد ان الاشارة الى نفس الطريق كاف في ذلك فلا فرق في ذلك بين الايتين لان علمه
تعالى بكل شئ كما في الاية الثانية هو العلم بحقيقة كل شئ وخواصه واحواله وذا لا يكون الا بكونه مخلوقا له تعالى
مع ضرورة انه لو لم يكن مخلوقا له لا يحصل العلم المذكور كما نشاهد من احوالنا جدا فالاية الثانية تضمنت
ذلك الطريق ايض على ان التضمن المذكور لو كفى في الاكتفاء لم يكن حاجة الى ذكر طريق الاتقان ايض لما ذكرنا
ان المراد من العلم في الايتين العلم بالحقايق والاحوال والخواص وذا لا يكون الا بصدور الاشياء عنه تعالى
على طريق الاتقان والحق ان كلا من الطريقين طريقة عقلية لا فائدة في ادراجه في الاية الكريمة بل الاية انما…
في امثال هذا المقام للاعتداد بالمدعى وهو الثابت ههنا باحد الطريقين واما ثالثا فلانا لا نسلم ان طريق القدرة
هو العمدة والاصل ههنا وما ذكره شارح المقاصد من ان المحققين على ان طريقة القدرة اوثق من طريقة
الاتقان لان عليها سؤالا صعبا وهو انه لم لا يجوز ان يوجب الباري موجودا يستند اليه تلك الافعال
المتقنة ويكون العلم والقدرة فيه وقد دفعه بان ايجاد مثل ذلك الموجود وايجاد العلم والقدرة فيه
يكون ايض فعلا محكما بل احكم فيكون فاعله عالما لا يتم الا ببيان انه تعالى قادر مختار اذ الايجاب بالذات
من غير قصد لا يدل على العلم فيرجع طريق الاتقان الى طريقة القدرة مع انه كاف في اثبات المطلوب انتهى
منظور فيه لانا ندفع ذلك السؤال من غير توسيط القدرة بان يقال لا يجوز ان يوجب الباري تعالى موجودا
يستند اليه تلك الافعال لان ذلك الموجود الصادر عنه بالايجاب اما ان يكون قديما او حادثا والاول
بط لما تبين من حدوث ما سوى الله تعالى وصفاته والثاني ايض بط لان استناد الحادث الى الموجب
انما يكون بتسلسل الحوادث والا لزم تخلف المعلول عن علته التامة وقد ثبت بطلان التسلسل ايضا
واما كون هذا الكلام الذي قررناه دليلا على قادريته تعالى فلا يستلزم رجوع طريقة الاتقان الى
طريق القدرة لانا نثبت بهذا الكلام مطلوبنا ولا نجعل قادريته تعالى من جملة مقدمات الدليل على انه لا

لا حاجة الى ايراد السؤال المذكور والجواب لعدم اندفاعه الا بالالتجاء الى طريقة القدرة بل يكفي ان يقال من كان فعله
متقنا انما يلزم كونه عالما اذا كان صدوره عنه بالقصد والاختيار والحق ان صدور الفعل عنه تعالى بطريق
الاتقان يستلزم كونه عالما وقادرا معا فطريقة الاتقان اشمل من طريقة القدرة فالاثبات بالطريقة الاولى
يستلزم بالطريقة الثانية فلذا اختار المحقق طريقة الاتقان وقد اختارها ايض في شرح العقايد العلامة
التفتازاني ومن غفل عن هذا قال ما قال فلان الافعال المتقنة اي المحكمة المشتملة على لطائف صنع
وبدايع حكم وغرائب الترتيب وعجايب المحاسن والمصالح وجمع الافعال اما لانه هو الواقع واما لان اتقان فعل
واحد لا يدل على علم فاعله كما يشاهد في كلام واحد بليغ بحسب الظاهر اذ لا يدل ذلك على بلاغة متكلمه لجواز ان يكون
ذلك من الاتفاقيات كما قيل والحق ان فعلا واحدا متقنا ايض يدل قطعا على علم فاعله لانه وان كان واحدا
لكنه مشتمل على الوف من البدايع والحكم ويدل عليه ما قرره شارح المقاصد ههنا حيث قال انه تعالى فاعل
فعلا متقنا محكما وكل من هو كذلك فهو عالم اه وقياس هذا المقام على صورة البلاغة فاسد قطعا نعم
لو قيل يجوز خفاء الضروري على بعض العقلاء فلذا اورده بصيغة الجمع اشارة الى تكررها لم يبعد
والتلخيص الاستدلال انه تعالى فاعل افعالا متقنة محكمة وكل من هو كذلك فهو عالم اما الكبرى فبالضرورة
وينبه عليها بان من رأى خطوطا مليحة او سمع الفاظا فصيحة تنبئ عن معان دقيقة واغراض صحيحة
علم قطعا ان فاعلها عالم واما الصغرى فقد اشار الى بيانها بقوله ومن تفكر اه اي من تفكر في الافاق
والانفس وتامل ارتباط العلويات بالسفليات سيما ما يعين على ذلك علم التشريح ومنافع خلقة الانسان
واعضائه التي قد كسرت عليها المجلدات وجد دقايق حكم تدل على كمال الحكمة صانعها وعلمه الكامل
كما قال تعالى سنريهم اياتنا في الافاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق والايات الافاقية هي الافلاك
والعناصر بما فيهما من الجواهر والاعراض وانواع المعادن والنباتات واصناف الحيوانات على اتساق
وانتظام واتقان واحكام يحار فيها العقول والافهام ولا يفي بتفاصيلها الدفاتر والاقلام على
ما يشهد بذلك علم الهيئة وعلم الاثار العلوية والسفلية وعلم الحيوانات والنباتات مع ان الانسان
لم يؤت من العلم الا قليلا ولم يجد الى الكثير سبيلا فكيف اذا ادى الى عالم الروحانيات من الارضيات
والسماويات والى ما يقول به الحكماء من المجردات كما نطق به قوله تعالى ان في خلق السموات والارض واختلاف
الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس وما انزل الله من ماء فاحيا به الارض بعد موتها
وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والارض لايات لقوم يعقلون
والايات الانفسية هي الاعضاء والاعصاب وما اودع فيها من المنافع واللطائف لاولي الالباب
على اتساق واحكام يحار فيها الفحول ولا يفي بها اكمام العقول على ما يشهد بذلك علم التشريح وعلم الطب
وعلم الانسان كيف وذلك الجرم الصغير خلاصة الاوائل والاواخر وزبدة عجايب الدهر الداهر فتبارك الله

كلنبوى م

اذا تأمل في الحيوانات وما هي بابه من الالات المناسبة في مصالحه … علمت … تعالى … صه

تعالى بيد قدرته اربعين صباحا فكان بذلك مفتاحا لاسرار العوالم العلوية والسفلية ووضاحا للمشكلات الغوامض
الكيانية بشرط ترقيه من العالم الهيولاني الى حضرة الحق بالجد الحقاني كما نطق به قوله وفي الارض ايات للموقنين وفي
انفسكم افلا تبصرون هذا هو المناسب للتنظير بالاية المذكورة ولقوله ومن تفكر في بدايع الايات وفي نفسه اه
حيث جمع الشارح بينهما كما في الاية والعجب من الفاضل المحشي انه ذكر هنا عبارات مونقة مأخوذة من صريح شرح
المقاصد لكنها بعيدة عن تحشية هذا المقام لان شارح المقاصد اكتفى في الاستدلال باتقان افعاله في العالم
وقرر العبارات المذكورة في الايات الافاقية ولا كذلك هذا المقام فالوجه ما قررناه اولا وثانيا ثم تاويل
قوله تعالى سنريهم اياتنا في الافاق اه بما قررناه هو المناسب لهذا المقام وهو الذي اعتنى به اكثر الاكابر
ولائمة التفسير فيها كلمات جليلة غير ما ذكرنا والضمير في انه الحق للقران او للرسول او للتوحيد او لله تعالى
كما في البيضاوي والاستدلال بهذه الاية هنا انما هو على الاحتمال الاخير اذ الكلام في كون الله تعالى عالما
والمعنى والله اعلم سنريهم اياتنا في الافاق وفي انفسهم بتاملهم فيها وما فيها على ما فصلناه حتى اذا تاملوا فيها
حق التامل يظهر لهم ظهورا بينا ان فاعلها بهذه العجايب والحكم هو الله تعالى وهو الحق الثابت في الواقع الموصوف
بالقدرة الكاملة والعلم الكامل وهذا القيد ملحوظ هنا قطعا بمقتضى كلمة حتى التي هي للغاية ويدل عليه
سياق هذه الاية حيث قال تعالى اولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد فاندفع ما قيل من ان هذه الاية لا تصلح
شاهدا لما نحن فيه اذ ليس الكلام في انه الحق انتهى وما قيل في دفعه من ان الضمير اذا كان راجعا الى الله تعالى
كان عبارة عن الذات المستجمع لجميع الصفات الكاملة اذ الجلالة انما وضعت لذلك فح يفيد اتصافه بعلمه
الكامل فليس بشيء اذ المسند اليه لا بد ان يكون مسلم الثبوت حتى يحصل فائدة الحكم عليه بشيء والغرض من الاية
انما هو بيان وجوده تعالى واتصافه بالصفات الكاملة بمقتضى الغاية فاذا كان ذلك الاتصاف ملحوظا
في ضمن الجلالة لغات فائدة الحكم والغاية على انه لا يتم بالنظر الى سياق الاية اعني قوله تعالى اولم يكف
بربك الاية حيث ترك الجلالة فيها ولعل ما قررناه في التوجيه هو مراد ما قيل في معنى الاية حتى يتبين لمن
رآها وتفكر فيها انه هو الحق المتصف بالصفات الكاملة فليس في كلام هذا القائل الاخير غبار هكذا
حقق المقام بقي هنا كلام وهو ان الشارح اورد دليلا سمعيا لاثبات اصل العلم كما عرفت مع انه يرد
عليه كما في شرح المقاصد ان التصديق بارسال الرسل وانزال الكتب يتوقف على التصديق بالعلم والقدرة
فيدور وربما يجاب بمنع التوقف فانه اذا ثبت صدق الرسل بالمعجزات حصل العلم بكل ما اخبروا به
وان لم يخطر بالبال كون المرسل عالما ورده شارح المقاصد بان الظاهر ان هذا مكابرة نعم يتجه في صفة
الكلام على ما صرح به الامام ولذا لم يورد المص في المواقف دليلا سمعيا لاثبات العلم والقدرة والارادة
والحيوة واورد الدليل السمعي لاثبات السمع والبصر والكلام لكن شارح المقاصد اورد الدليل السمعي والعقلي
لاثبات شمول العلم ولشمول القدرة بكل معلوم ومقدور وان لم يورده في اثبات اصل العلم والقدرة لا على شمولها

ط نعم ذكرها في اثناء عبارته على
بهذا اللفظ فقط سهو
النسخ

كلنبوى م

بالصفات الكاملة وليس مراده
ان المتصف بالصفات ال
الكاملة معنى الحق كما توهم
كلنبوى م

اي منع التوقف م

اي اثبات ارسال الرسل م

شمولها كما سيجيء من الشارح في بحث القدرة ان اثباته موقوف على شمول القدرة ايض لانه موقوف على المعجزات
ولا دليل لنا على انخصوصية المعجزة فعل الله تعالى الا على شمول الممكنات فقط لا لمطلق المعلومات ولو واجبا او ممتنعا
فلا باس ~~فينبغي~~ ان يورد الدليل السمعي في شمول العلم لا في اصله ولا في القدرة ايض لا في اصلها ولا في شمولها واذ كان
الايراد لاجل تاييد الدليل العقلي للاعتداد به لا للاستدلال به مستقلا فينبغي ان يورد في الكل او ترك
كما ان الارسال موقوف على اصل العلم والقدرة كذلك موقوف على شمولهما ايض اما في القدرة فلما حققه
الشارح واما في العلم فلانه لا بد في الارسال من العلم بالمرسل والمرسل اليهم والاحكام المرسلة والقدرة
على الارسال والمجازات اليهم ~~كما اعترف القائل به في حاشية~~ وكذا لا بد فيه من العلم بما يجوز ويمتنع في
حقهم وبما ينفع ويضر لهم وباحوالهم وبخصائصهم وما يقتضيه قابليتهم اذ الشرايع انما تشرع بمقتضى
الوقت وبمقتضى خواص الامم فالحق ان الارسال كما يتوقف على شمول القدرة كذلك يتوقف على شمول العلم
لجميع المعلومات ضرورة ان كل رسول يفيد امته العلم بجواز الجائزات واستحالة المستحيلات ولا شك ان الكل
وحي الهي وقد قال تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى وقد حقق في محله عدم جواز الاجتهاد
للانبيا ومن جوزه جعله وحيا ايض فكيف يجوز عاقل ان الارسال لا يتوقف على شمول العلم فكما لا يجوز ايراد
الدليل السمعي لاثبات اصل العلم والقدرة وشمولها كذلك لا يجوز ايراده لاثبات شمول العلم ايض للزوم
الدور الباطل في الكل بل الايراد في الكل انما هو لاجل تاييد العقلي بالسمعي للاعتداد به وايراد الشارح المحقق
هنا كذلك فلذا اكتفى بايراده في اثبات اصل العلم لاجل التاييد ولم يورده في بيان شمول العلم لان اثبات
الاصل اذا كان مؤيدا بهذه الاية يكون اثبات الشمول مؤيدا بها ايض قطعا على ما حققناه في توجيه الاية
المذكورة واما عدم ايراد شارح المقاصد الدليل السمعي لتاييد اثبات اصل العلم والقدرة بحيث
لا تحتاج الى تاييد بخلاف دلائل شمولهما اذا كانت مؤيدة بتلك الادلة السمعية يكون دلائل اثبات اصل
العلم والقدرة مؤيدة بالطريق الاولى هذا فدع عنك خرافات الاوهام ولا يرد ان ما اورد
هذا الايراد نقض اجمالي على الدليل المذكور بالجريان والتخلف كما اشار اليه المص في المواقف حيث اورد
اولا على الدليل المذكور سؤالا بالترديد بان يقال المتقن ان اردت به الموافق للمصلحة من جميع الوجوه
فلا نسلم ان فعله تعالى متقن اذ لا شيء من مفردات العالم ومركباته الا ويشتمل على مفسدة ما ويمكن تصوره
على وجه اكمل وان اردت به الموافق لها من بعض الوجوه فلا يدل على العلم اذ ما من اثر الا ويمكن ان ينتفع
به منتفع سواء كان مؤثره عالما او لا كاحراق النار وتبريده ثم قال كيف وانه منقوض بفعل النحل
لتلك البيوت المسدسة المتساوية بلا فرجار ومسطر واختيارها المسدس لانه اوسع الاشكال وهذا
لا يعرفه الا الحذاق من اهل الهندسة وكذلك العنكبوت تنسج تلك البيوت ويجعل لها سدى ولحمة على
تناسب هندسي بلا الة مع انه لا علم لها بما يصدر عنها وما يتضمنه من الحكم دفعا وشارح المقاصد اورد

كلنبوى م
سوى شمول القدرة قبل توقفه على شمول
القدرة الغير توقفه على العلم بوجوب توقفه على
اصل العلم وعلى شموله مرحم

فلعدم الاحتياج م

اورد هذا النقض الاجمالى على طريقة القدرة بعد ما اورد ما يقرب للترديد المذكور على طريقة الاتقان فعلى
ما ذكره شارح المقاصد يكون ايراده هذا الايراد على طريقة الاتقان اشارة الى ما حققناه من ان طريقة
الاتقان مستلزمة لطريقة القدرة وان الاولى اشمل من الثانية فما قيل من انهم اوردوا هذا السؤال بالترديد
المذكور فعلى الاول منع وعلى الثانى نقض اجمالى والش اعتمد على ظهور انتفاء الشق الاول فاورده بطريق
النقض الاجمالى محل تأمل ولا التباس عن بيانهم كما قررناه هذا وحاصل عدم الورود منع الجريان اولا مستندا
بان الافعال الصادرة عن الحيوانات ليست بمخلوقة لها فلا تدل على علمها بل مخلوقة لله تعالى فتدل على علمه
تعالى ومنع التخلف ثانيا بعد تسليم الجريان مستندا بظاهر الكتاب والسنة كما ذكره الش قبل ولو جه
تسليم الجريان ان السند المذكور لمنع الجريان نبطه اذ لو صح لما صح الاستدلال على تفاوت علوم المصنفين
بمصنفاتهم المتفاوتة اتفاقا واللازم ظاهر البطلان فالحق ان الصدور الدال على العلم اعم من الايجاد
والكسب فلهذا بادر الى التسليم وفيه بحث اذ الكلام ههنا مع دليل الاتقان ومن البين ان الاتقان
بالمعنى الذى قرروه لا يوجد الا فى الصدور ايجادا ولذا خصصوا المدعى ههنا بالعلم الكامل وهو لا يوجد
الا فى الخلق دون الكسب نعم لو اورد ذلك النقض على طريقة القدرة كما فعله شارح المقاصد لكان
لما ذكره وجه لكنه لا يمكن ههنا لما ذكرناه واما تفاوت علومهم بمصنفاتهم فبتفاوت كسبهم جدا ثم ان
ان الافعال الصادرة عن الحيوانات اذا لم تكن مخلوقة لها فغاية ما لزم هنا صدورها عنهم بحواسهم
وذلك لا يدل
الظاهرة على علمها ايض ولا يلزم الفساد المذكور ايض وتلخيصه انه لو سلم عموم الصدور من الايجاد
والكسب لكن لم لا يجوز ان يكون كسب الحيوانات بمجرد حواسهم الظاهرة فلا يلزم الفساد المذكور
ولا علمها ايض بما صدر عنها لان ذلك موقوف على ثبوت العلم وتحقق الحواس الباطنة فيها فح يندفع ما ذكره
عن شارح المقاصد ايض ولكن لما كان الكلام المذكور من قبيل الكلام فى اول المسئلة سلم بعد تسليم
كون الصدور اعم من الايجاد والكسب فمنع التخلف فتدبر فانه دقيق قال الله تعالى واوحى
ربك الى النحل الاية ذهب بعضهم الى نبوتها حملا للايحاء على المعنى المختص بالانبياء كارسال الملك لكن الصحيح
ما ذهب اليه اكثر المفسرين من ان الايحاء هنا بمعنى الالهام والمعنى والهمها وقذف فى انفسها ففهمته فدل الاية
المذكورة على علمها لان الالهام نوع من العلم ومن افاعيلها العجيبة انها تبنى بيوتا مسدسة متساوية الاضلاع
وتضع وسطها سدا بحيث لا يخالط البيوت من جانب مع البيوت من جانب اخر ولا يمكن لعقلاء البشر بناء مثل تلك
البيوت الا بالآلات والادوات من المسطر والبركار ومنها اختيارها للبيوت المسدسة لانها اوسع الاشكال
ولا يقع بينها خلل وفرج كما يقع بين سائر الاشكال ومنها ان يكون بينها رئيس لقبه يعسوب نافذ الحكم عليها سواء
وهم يخدمونه ومنها انها اذا انفردت عن وكرها ذهبت مع الجمعية الى موضع اخر واذا ارادوا اعودها الى
وكرها ضربوا الطبول والملاهى والآلات الموسيقية فترجع بذلك الى وكرها ومنها انها تبنى بناء على هيئة

كلنبوى م

التدافيهم
هيئة ما رأته امام وكرها بشرط دوام ذلك الاعلام وقد شاهدناه فى بعض الاشياء وسمعنا عن بعض الباقين
انها انها بنت بناء على هيئة الابريق والطست لما شاهدتهما امام وكرها وغير ذلك من الغرائب وكذلك الهدهد
والثعلب وغيرهما اعاجيب ذكرت كلها تدل على علمها قال المص بجميع المعلومات اى الماهيات التى من شانها ان تكون
معلومة كلية كانت او جزئية ذاته تعالى او غيره متغيرا ذلك الغير او لا موجودة او معدومة حقيقية او اعتبارية
فاشار المص بهذا الكلام الى ست فرق من المخالفين لهذا الاصل كما فى المواقف الاولى من قال من الدهرية لا يعلم
نفسه والثانية من قدماء الفلاسفة انه لا يعلم شيئا اصلا الثالثة من قال لا يعلم غيره مع كونه تعالى عالما
بذاته الرابعة من قال لا يعقل غير المتناهى الخامسة من قال وهم جمهور الفلاسفة انه لا يعلم الجزئيات المتغيرة
السادسة من قال لا يعلم الجميع بمعنى رفع الايجاب الكلى فرد الفرقة الثانية بقوله عالم والباقية بقوله بجميع المعلومات
على ما فصلناه فى معناه لكن على ان يكون لفظ الجميع بمعنى ما يطلق عليه لفظ الجميع افراديا كان او مجموعيا فبا
لاول يحصل رد ما عدا الفرقة الرابعة وبالثانى يحصل رد الرابعة وذلك لان تعقله غير المتناهى لو كان على سبيل
الكل الافرادى لجرى برهان التطبيق فى معلوماته تعالى فيلزم اما الانتهاء او تساوى الناقص للزائد على ما سبق
تفصيله فى مبحث الحدوث فتعقله تعالى غير المتناهى انما يكون بمجموعه من حيث المجموع فرد الفرقة الرابعة
بهذا الكلام انما يكون بحمل لفظ الجميع على معنى ما يطلق عليه الجميع وان لم يكن الرد مقصودا فى هذا المقام بل المقصود
انما هو رد باقى الفرق فليت شعرى لم ادعى الفاضل المحشى انسبية هذا الوجه الاخير بهذا المقام بل المقصود
ههنا اثبات العلم التفصيلى بالمعلومات ورد المخالفين فى ذلك فالانسب بهذا ان يحمل لفظ الجميع على معنى
الكل الافرادى كما هو الظاهر منه ايض اما علمه بغيره فلما سبق اه يقال ان صدور تلك الافعال المتقنة
عنه تعالى يدل على علمه الكامل بكل ما يصدر عنه تعالى قبل صدورها وبعده اما الثانى فظاهر واما الاول
فلانه لا بد ان يكون الموجود معلوما له قبل وجوده ليصح الترجيح والايجاد له فظهر بهذا علمه بغيره مما يصح
ان يعلم موجودا كان او معدوما واندفع ما توهم من ان الافعال المتقنة انما تدل على علمه الكامل بما صدر عنه من الموجودات
وهى بعض المعلومات لا جميعها فلا ينطبق الدليل على المدعى ولكون هذا الاستدلال انما هو بصدور الافعال المتقنة
عنه تعالى وكون تلك الافعال غير الذات لا يرد عليه انه يثبت بهذا علمه تعالى بذاته لانه مما يصح ان يعلم ايضا فلا
حاجة الى قوله واما علمه بذاته نعم يستدل بعلمه بغيره على علمه بذاته لكن هذا امر اخر اشار اليه الش واما ما قيل
من ان العلم يقتضى اضافة بين العالم والمعلوم وتلك الاضافة تقتضى التغاير بينهما فيكون الشئ
مما يصح ان يكون عالما بذاته محل تامل ولذا انكره بعض الفلاسفة فمما لا حاجة اليه فى دفع الايراد المذكور على ما
اشرنا اليه على انه لو تم ما ذكره لزم عدم تمامية قوله واما علمه بذاته اه والحق دفع هذا الكلام من هذا المقام
وان التحقيق ان المغايرة الاعتبارية كافية فى علم الشئ بذاته كما اعترف به القائل ايض ثم قوله وانما لم يتعرض
للدليل السمعى ههنا للاكتفاء بما ذكره سابقا اذ قد عرفت ان الاية السابقة كما دلت على ثبوت اصل العلم لله

كلنبوى م

تعالى دلت على احاطته بالكل قطعا كدلالة اتقان الافعال عليها كما عرفت بل دلالة الاية على ذلك اوضح واظهر بل نقول
الاية اعم واشمل من دلالة الاتقان كما لا يخفى على اهل الايقان وقد سبق بعض ما يتعلق به فتذكر فانه اى كل
من يعلم شيئا يعلم ان نفسه هو الذى يعلم اى ذلك الشئ ضرورة ان معلومية شئ لشئ يقتضى كون ذلك الشئ
الثانى عالما بذلك المعلوم وكون الشئ عالما له يقتضى علمه بذاته ضرورة ان ذاته ح حاضرة عنده والا فلا يتصور
اتصافه بكونه عالما بذلك الشئ ولا معنى لحضور ذاته عنده ح الا العلم به سواء كان ذلك العلم بذاته علما بالكنه
او بالوجه وان كان الظاهر هو الاول وبهذا ظهر فساد ما اورده عليه من انه ان اراد العلم بكنهه فى قوله وانما — المورد هو الكلنبوى م
علمه بذاته فلا يفيده الدليل الاتى فان الحكم بانه هو الذى يعلمه يكفيه التصور بوجه ما وان اراد العلم بذاته
ولو بوجه ما فالدليل يفيده لكن لا يلزم منه علمه تعالى بكنه ذاته وهو بعض المعلومات فلا يتم التقريب انتهى وما
اورد عليه ايض من ان ملزومية علمه بغيره لعلمه بذاته كما هو ظاهر كلامه ممنوعة والا لزم من العلم بشئ واحد العلم
بامور غير متناهية وهو مح انتهى اما الاول فظ واما الثانى فلان مبنى الاستلزام ههنا ليس على ان العلم بشئ
يقتضى العلم بذلك العلم كما توهمه هو وكثير من الناظرين ههنا بل على حضور ذاته عنده عند كونه عالما بذلك — مثل ابن حيدر والجلبى وغيرهما م
الشئ على ما حققناه فلا يرد ما ذكروه من المح المذكور حتى يحتاج الى الجواب عنه كما دعوه بان التسلسل فى العلوم
غير ممتنع لكونه تسلسلا فى الاضافات لا فى الامور الموجودة والتسلسل فيها غير محال فتدبر فانهم غفلوا عن تحرير
مرام الشارح ههنا ثم اقول تلخيص كلامه على ما اشرنا اليه هو ان من يعلم شيئا بعلمه يعلم ذاته ضرورة ان من علم شيئا علم — شروع فى رد ما قرره المولى خواجه زاده فى تهافته ههنا
كونه عالما به فيعلم ذاته ح ضرورة لحضوره عنده ح [illegible] وهو المط فلا وجه لما قاله بعض
الافاضل فى تحرير الكلام ههنا من انهم يثبتون اولا انه يعلم غيره ثم يقولون كل من عقل غيره امكنه بالامكان
العام ان يعقل كونه عاقلا لذلك الغير والا جاز ان يكون احدنا عالما بالعلوم الدقيقة ولكن لا يمكنه
ان يعلم انه عالم به وان بالغ فى الالتفات والاجتهاد وذلك سفسطة جدا فواجب الوجود امكنه ان يعقل
كونه عاقلا وكل ما يمكن لواجب الوجود بالامكان العام يجب وجوده له والا لكان له حالة منتظرة وهو
مح فواجب الوجود يجب ان يعقل كونه عاقلا لغيره وذلك يتضمن علمه بذاته وهو المط انتهى وذلك لان اعتبار
الامكان كما ذكره انما هو فى اثبات علمه بغيره والشارح بينه بدلالة الافعال المتقنة عليه ومن لم يتفطن بذلك
اعتبره راجح الامكان المذكور فى تقرير كلام الشارح ههنا واما ما اورده ذلك الفاضل على التقرير المذكور من انا
لا نسلم ان كل من عقل غيره امكنه ان يعقل كونه عاقلا لذلك الغير حتى يتضمن ذلك علمه بذاته فلم لا يجوز ان يكون
من خاصية بعض المجردات ان يعقل المعقولات ويمتنع انه يعقلها والقياس على ما يجده الانسان من نفسه
لا يفيد حكما كليا يقينيا فمع عدم وروده على الشارح ههنا لما حققنا كلامه مدفوع عنهم على تقريرهم ايضا اذ ذات
ذلك المجرد حين تعقله المعقولات حاضرة عنده وانكاره مكابرة ولا معنى للتعقل الا الحضور عنده على ما
حقق فى الكتب الحكمية وبالجملة هذا الطريق فى اثبات علمه تعالى بغيره وبذاته اسلم من نهج الحكماء واوفق بهذا

المقام من حيث كونه استدلالا بطريق الاتقان فلذا اختاره الشارح وهذا اى اثبات علمه بغيره اولا ثم
اثبات علمه تعالى بذاته ثانيا بعلمه بغيره وافق عليه الفلاسفة حيث اثبتوا ايض اولا علمه بغيره ايضا ثم اثبتوا ثانيا علمه بذاته
بعلمه بغيره وان خالفوا المتكلمين فى طريق اثبات علمه بغيره من جهة ان المتكلمين اثبتوه بدلالة اتقان الافعال
عليه كما صرح به الشارح ولا كذلك الحكماء فانهم اثبتوه بمقدمات اخرى على ما يشهد به الكتب ومع ذلك فهم موافقون
للمتكلمين فى اثبات علمه تعالى بغيره ثم اثبات علمه بذاته ثانيا نعم لهم نهج اخر فى اثبات العلم بغيره وبذاته غير هذا
كما اشار اليه الشارح بقوله والفلاسفة اه فانهم يثبتون علمه بذاته اولا ثم يثبتون علمه بغيره ثانيا بعلمه بذاته
وليس للمتكلمين ذلك النهج فظهر ان الحكماء انما يوافقون المتكلمين فى المنهج الاول لكن لا مطلقا بل فى مجرد اثبات
العلم بذاته بسبب علمه بغيره واما فى اثبات العلم بغيره بدلالة الاتقان فلا ولهذا قال الشارح وهذا هو المنهج
الملايم اه اى مشيرا الى اثبات العلم بغيره اولا بدلالة الاتقان غير ما اشار اليه بقوله وهذا مما وافق فيه
الفلاسفة اه وسنوضحه ايض وبهذا ظهر فساد ما قيل فى تقرير المقام من ان للحكيم فى اثبات علمه بذاته وبغيره — للكلنبوى م
طريقين احدهما ما ذكره الشارح بعينه حيث اثبتوا اولا علمه بغيره بالايجاد الاختيارى ثم اثبتوا علمه بذاته
بان العلم بالغير يستلزم العلم بذاته وثانيهما بالعكس من ذلك كما صرح به بعض المحققين واورد عليهم المتكلمون
فى الطريق الاول بان الايجاد الاختيارى انما يدل على العلم فى الاختيار بالمعنى الاخص لا بالمعنى الاعم فان
ما آل الى الايجاب كايجاب النار الحرارة انتهى لانا لا نسلم ان احد الطريقين لهم ما ذكره الشارح بعينه بل التوافق
بينهم انما هو فى مجرد اثبات العلم بغيره ثم اثبات علمه بذاته ثانيا ولا يتوافقون فى الاثبات الاول لكونه
بالايجاد الاختيارى حتى يرد عليهم الايراد من قبلهم على ما يشهد به الرجوع الى ما ذكره ذلك المحقق نعم
قال ذلك المحقق ان الغزالى رحمه الله نقل عن الشيخ مسلكا اخر وهو ان العالم فعل الله تعالى والفاعل
يجب ان يكون عالما بفعله فيكون البارى عالما بالعالم وهو المط ثم اعترض الغزالى عليه بان الفعل
قسمان ارادى وطبيعى وكون الفاعل عالما بفعله انما يلزم فى الفعل الارادى لا فى الطبيعى والعالم
عندهم صادر عنه طبعا واضطرارا لا قصدا واختيارا فلا يلزم كونه عالما به ثم قال ذلك المحقق هذا الاستدلال
لم اجده فى كلام احد من الحكماء ولا فى كلام النقلة عنهم ولا يطابق اصولهم ايض فانهم يسندون الافعال
الطبايع لا شعور لها اصلا ثم ان القول بان صدور العالم عنه تعالى عندهم بالطبع والاضطرار لا بطريق
الارادة والاختيار ليس كما ينبغى لانهم لا يقولون بان فاعليته تعالى كفاعلية المجبورين من ذوات الطبايع
الجسمانية بل ذهبوا الى انه قادر بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل الا ان مشيته الفعل لازمة لذاته
وعدم مشيته وصدق الشرطية لا يقتضى وقوع المقدم ولا امكانه ولما كان مشيته تعالى عين علمه تعالى — نقله م
عندهم لم يصح الاستدلال بها على علمه ولذا لم يقع ذلك الاستدلال عنهم كما وقع ذلك للمتكلمين بناء على
ان مشيته تعالى زائدة على علمه تعالى عندهم انتهى وبهذا تفطنت ان ما ذكره الشارح من الطريق ليس هو بعينه

طريقالهم حتى يرد عليه الايراد المذكور على انهم لايقولون بكونه تعالى موجبا فى افعاله كايجاب النار الحرارة اذ لايقول
بذلك عاقل فضلا عنهم ولكنهم ان مأل الاختيار بالمعنى الاعم الى الايجاب كايجاب النار الحرارة والشمس والعجب انه افنى
عمره فى مطالعة كتب الفلاسفة ولم يتضح له مرامهم فالحق فى توجيه قوله وهذا مما وافق اه ما اشرنا اليه
هذا هو المبحث اه قوله يحتمل ان يكون هذا اشارة الى مجرد اثبات العلم بغيره اولا ثم اثبات العلم بذاته ثانيا المنهج م
كما هو المشار اليه بقوله وهذا مما وافق اه على ما حققناه فيكون المعنى وهذا هو المنهج الملايم لهذا المقام المطلوب
فيه الاختصار مع وجود الموافقة فيه منهم فى الجملة ح يتقوى الطريق المذكور بسبب الموافقة بخلاف الطريق
الاخر لهم فانه طويل الذيل يحتاج الى كلام كثير مع عدم موافقة المتكلمين لهم فى ذلك ح يكون مع كونه ضعيفا
بعيدا عن هذا المقام ايض هذا والظاهر ان كلمة هذا اشارة الى اثبات العلم بغيره بدلالة اتقان الافعال عليه
ثم اثبات العلم بذاته بسببه فالمراد من المقام ح مقام اثباته فى كتب المتكلمين فيعتبر الحصر ح من الطرفين
اما من طرف المسند فظ واما من طرف المسند اليه فبمعونة المقام او باعتبار ان كلمة هذا اشارة الى المنهج
المعين المعرف باللام بخلاف الاحتمال الاول اذ الحصر فيه انما يعتبر من طرف المسند على ان يكون المراد من
المقام مقام اثبات العلم سواء كان فى كتب المتكلمين او فى كتب الحكماء فيكون المعنى على هذا ان هذا المنهج المعين
الذى اشار اليه الش انما يوجد فيه الملايم لمقام اثبات العلم بغيره اولا ثم اثبات العلم بذاته ثانيا فى كتب
المتكلمين ولا يوجد فيه الملايم لمقام اثباته فى كتب الحكماء ضرورة انهم لا يثبتون علمه بغيره بدلالة الافعال
المتقنة عليه حتى يوجد فيه الملايمة المذكورة فى كتبهم ايض هذا وقد عرفت مما حققناه اذ هذا لا يقتضى
موافقة الفلاسفة للمتكلمين فى مجرد اثبات العلم بغيره اولا ثم اثبات العلم بذاته ثانيا على ما هو المطلوب
من قوله وهذا مما وافق اه فما قيل على هذا الاحتمال الاخير المتضمن للحصر من الطرفين يكون الكلام متضمنا
لما قدمنا من ايراد المتكلمين على الحكماء فى هذا الطريق ايض مبنى على وهمه السابق وقد عرفت انه مخالف لما كالمنبوكم
صرح به بعض المحققين   اثبتوا علمه تعالى سواء كان بغيره او بذاته اولا ثم بغيره ثانيا وان
وافقوا المتكلمين فى الاول فى مجرد الاثبات كما حققناه بنهج اخر غير نهج المتكلمين وذلك النهج الاخر بان
قالوا فى اثبات العلم بغيره اولا انه تعالى مجرد عن المادة اى الهيولى بمعنى انه ليس بجسم ولا جسمانى
كالنفوس وكل مجرد كذلك فهو عاقل بجميع الكليات وقد برهنوا على المقدمتين بما فيه انظار او بان
قالوا انه تعالى لان ذاته تعالى يعقل ذاته واذا عقل ذاته عقل ما عداه اما الاول فلان التعقل عالم بذاته
حضور الماهية المجردة عن العلائق المادية للشئ المجرد القائم بذاته وهو حاصل فى شانه تعالى لان
ذاته مجردة غير غائبة عن ذاته فيكون عالما بذاته واما الثانى فلانه مبدأ لما سواه اما بواسطة او بدونها
والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول فيكون عالما بذاته وبجميع معلولاته كذا فى المواقف وشرحه وفيه مباحث
طويلة فليطلب من محله فقد حصر صاحب المواقف مسالكهم ههنا الى هذين المسلكين فالمراد بالنهج الاخر

الاخر هو النهج المغاير لنهج المتكلمين الذى اشار اليه الشارح ههنا وان وافقهم الحكماء فى مجرد اثبات العلم بغيره
اولا ثم اثبات العلم بذاته ثانيا وليس النهج السابق المعين نهجا للفلاسفة والا لزم ان يكون لهم مناهج ثلثة
ههنا وهو خلاف ما صرح به المصنف ايض فتدبر فى هذا المقام فانهم غفلوا عن تحريره فان قلت فعلى ما حررت
ههنا وفى قوله وهذا مما وافق فيه اه كيف يصح قوله السابق وقد صرح به ابو على وابو نصر وتشهد به الفطرة
اذ المتبادر منه ان النهج السابق من الش هو المصرح به من ابى على وابى نصر لان شهادة الفطرة انما تقوى
على ذلك لا على ما ذكرته من مجرد اثبات العلم بغيره اولا ثم اثبات العلم بذاته ثانيا على ما قررته قلت قد عرفت
مما نقل من بعض المحققين ان الاستدلال بدلالة الافعال المتقنة على علمه تعالى بغيره لم ينقل عن احد من
الفلاسفة ولا هو ملايم لاصولهم ايض وان عزاه ذلك الاستدلال الامام الغزالى الى الشيخ فقط ولا شك
انه تسامح منه على انه فرق بين ما عزاه اليه هناك وبين ما اشار اليه الش من النهج هذا واما شهادة
الفطرة على ما ذكرناه فثابتة ايض ضرورة ان من لا يكون عالما بغيره يكون عالما بذاته على ما حققناه
وان لم يشهد الفطرة على عكسه وهذا القدر كاف لتصحيح قوله وتشهد به الفطرة على توجيهنا قطعا
هكذا ينبغى ان يحقق هذا المقام فلعله مقبول عند الكرام   واشتهر عنهم انه لا يعلم الجزئيات المادية
اى المنسوبة الى المادة اما بان يكون المادة جزأ منها كالاجسام فلكية كانت او عنصرية او لم تكن
جزأ منها لكن توقف وجودها عليها توقف المشروط على الشرط كعوارض الاجسام وكالنفوس
الناطقة على القول بحدوثها عند تمام استعداد المادة وذلك اعنى عدم العلم بها عندهم اذ تلك
الجزئيات اما متغيرة من حالة الى اخرى واما متشكلة وعلمه تعالى بكل من القسمين محال اما الاول فلانه
تعالى لو علم المتغيرات فان لم يعلمها قبل تغيرها لزم الجهل تعالى الله عن ذلك بل فى نفس ذاته بناء
على ان الصفة عين الذات عندهم وان علمها قبل تغيرها فان بقى ذلك العلم حين تغيرها لزم الجهل والا يلزم
التغير فى ذاته من صفة الى اخرى والكل ح يجب تنزيه الله تعالى عن امثاله فهذا الدليل قائم على عدم علمه
بكل متغير مثل جزئيات الاجسام واحوالها المتغيرة ومثل النفوس الناطقة الحادثة ايض ضرورة
انه تعالى لو لم يعلمها قبل حدوثها لزم الجهل وان علمها معدومة فان علمها بذلك العلم بعد الحدوث لزم
الجهل ايض والا يلزم التغير فى صفة العلم والكل ح بل نقول يجرى هذا الدليل ايض فى عدم العلم بالنفوس
الناطقة على تقدير القول بقدمها اذ على تقدير القول بقدمها لا بد لها من التعلق فى كل عصر ببدن
بابدان مختلفة لاستحالة التعطيل عليها فيلزم ح على تقدير العلم بها احد المحذورين قطعا واما الثانى
فلان العلم بالمتشكل موقوف على آلات جسمانية مستحيلة فى حق الله تعالى اقول ولعل العلم بالاشكال
انفسها حادثة او قديمة كاشكال الافلاك القديمة بل علم سائر عوارضها ايض مستحيل فى حقه تعالى
عندهم للعلة المذكورة فى استحالة العلم بالجزئيات المتشكلة لان ذلك العلم يحتاج ايض الى الالات

جسمانية مستحيلة في حقه تعالى ولوضوحه تركوه فلا حاجة لادخال عدم العلم بنفس الاشكال الجزئية ههنا
الى جعل المتشكلة في كلامهم اعم من ان تكون بالذات كالاجسام او بالعرض كعوارضها التي من جملتها الاشكال
الجزئية بل لا صحة لهذا التعميم اذ لا معنى لجعل نفس الاشكال متشكلة ولو بالعرض هذا ولعل ما ذكرناه مراد من قال
ههنا لا دخال لنفس الاشكال من ان الشكل في التحقيق هو الهيئة الحاصلة من جهة الاحاطة سواء للمحاط او للمحيط
يعني انه كما ان العلم بنفس المحاط او المحيط يحتاج الى الات جسمانية مستحيلة في حقه تعالى كذلك العلم بتلك
الهيئة ايض بل اولى فالعلم بنفس الاشكال ايض محتاج الى الات جسمانية قطعا وان تركوه لوضوحه فلا
يرد الاشكال القديمة الغير المتغيرة على زعمهم وليس مراده ان الشكل في التحقيق اذا كان عبارة عن الهيئة
الحاصلة من جهة الاحاطة يكون متشكلة حقيقة فيكون داخلا في قولهم ههنا ~~بالجزئيات المتشكلة~~ حتى يرد
عليه ان غاية التحقيق المذكور ان يكون لكل من المحاط والمحيط شكل حقيقة لا ان يكون الاشكال متشكلة
حقيقة بناء على انه ليس للهيئة الحاصلة للمحيط هيئة اخرى حاصلة لها من جهة الاحاطة انتهى فمن اين يفهم
من كلام الدافع ما ذكره حتى يرد عليه ما اورده هذا واما اذا كانت الجزئيات متغيرة ومتشكلة معا
فعدم علمه تعالى بها عندهم ثابت جدا لاجتماع المحذورين المانعين عن العلم بها فيها فظهر من هذا انه اذا لم يكن
الجزئيات متغيرة ولا متشكلة كذات الباري وذوات العقول فيعلمها هو تعالى في الاصطلاح العلم عندنا
اما اضافة محضة حقيقية ذات اضافة فعلى الاول يتغير نفس العلم وعلى الثاني يتغير اضافته فقط
وعلى التقديرين لا يلزم تغير في صفة موجودة بل في مفهوم اعتباري وهو جائز وعلى الثاني ادراك
المتشكل انما يحتاج الى الات جسمانية اذا كان العلم حصول الصورة كما هو عندنا فلا يحتاج اليها كذا في شرح
المواقف قيل وايض ان الموقوف على تلك الالات فينا غير موقوف عليها في الواجب تعالى لجواز حصول ادراك
المتشكلات بصفة البصر والمسموعات الجزئية بصفة السمع وان لم يكن هذا الجواب تاما عند الاشعري لكونه ارجعهما
الى صفة العلم وايضا هذا الجواب قاصر ايض من جهة ان المشمومات والمذوقات والملموسات لا يتصور علمها في
حق الله تعالى عندهم لاحتياجها الى الات جسمانية ولم يرد في الشرع صفة الشم والذوق واللمس حتى يكون
حصول ادراكها بتلك الصفات كما في المتشكلات والمسموعات بصفة السمع والبصر على انا نقول النزاع بيننا
وبينهم انما هو في الادراك الحقيقي المعلوم حقيقته والذي ورد في الشرع من صفة السمع وصفة البصر المتعلقين
والمبصرات غير معلوم الحقيقة والكيفية كما اتفق عليه المتكلمون فلا ينبغي ان يبنى الادراك المحسوس المتنازع فيه
على تينك الصفتين فالحق ان يرفع هذا الجواب ههنا والاكتفاء بما اجابوا به اولا ثم اقول هذا البيان الذي ذكرنا
في الجزئيات المادية بجعلها اعم من ان تكون متغيرة او متشكلة غير متغيرة كما فصلناه مبني على ما قاله الامام
الرازي ههنا من ان الاولى باصولهم نفي العلم بمطلق الجزئيات المادية متغيرة كانت او غير متغيرة لما يلزم في الاول
من تغير صفة العلم وفي الثاني من الاحتياج الى الالة الجسمانية والذي هو صريح كلام الطوسي ايضا لحقه

بوصفه كوه تا رشو لنفي ادج جوزا شا غبه سهوا ولهم

المورد هو الجليس

صفة

واما اذا كان عبارة عن الاضافة المحضة او عن صفة ذات اضافة

بالمسموعات

هو نفي العلم بالجزئيات الحادثة المتغيرة دون الغير المتغيرة وهو الذي صرح به ابو علي ايض والمصرح به في الكتب
الحكمية وهو ايضا المناسب لبراهينهم ههنا والاحتياج الى الالات الجسمانية محققة في العلم بالجزئيات المتغيرة
ايض وسنوضح الحال في ذلك قال في شرح الاشارات قال ابن سينا في الاشارات بعد ما حقق
بين ادراك الجزئيات على وجه كلي لا يمكن ان يتغير وبين ادراكها على وجه جزئي يتغير بتغيرها وبعد
ما بين ان الاول تعالى بل كل عاقل فهو انما يدرك الجزئيات من حيث هو عاقل على الوجه الاول دون الثاني
بل ادراكها على الوجه الثاني لا يحصل الا بالاحساس او التخيل او ما يجري مجراهما من الالات الجسمانية وبعد ما
بين ايض ان الواجب تعالى ليس موضوعا للتغير وما ليس موضوعا للتغير لم يجز ان يعرض له تبدل في صفاته
المتقررة العارية عن الاضافة ولا في صفاته المتقررة المتعلقة بالاضافة التي لا تتغير بتغير الاضافة
وان جاز ان يتبدل اضافته اللازمة لصفاته المتقررة التي لا تتغير بتغير تلك الاضافات فالواجب
الوجود يجب ان لا يكون علمه بالجزئيات علما زمانيا حتى يدخل فيه الآن والماضي والمستقبل فيعرض لصفة
ذاته ان يتغير بل يجب ان يكون علمه تعالى بالجزئيات على الوجه المقدس العالي عن الزمان والدهر انتهى وقال الشارح
الطوسي هذا الحكم كالنتيجة لما قبله وهو انما حصل من انضياف قولنا واجب الوجود ليس بموضوع للتغير على
ما بين في النمط الرابع الى الحكم الكلي المذكور وهو قولنا كل ما ليس بموضوع للتغير فلا يجوز ان يتبدل صفاته
على التفصيل المذكور ثم قال ان هذا الحكم يوهم مناقضة للقول بان الكل معلول للواجب العالم بذاته والعلم
بالعلة يوجب العلم بالمعلول فذكر دفعا لهذا الوهم انه يجب ان يكون علمه بالجزئيات على الوجه الكلي الذي لا يتغير
بتغير الازمنة والاحوال فحمل الوجه المقدس في كلام الشيخ على معنى الوجه الكلي فقال ايض بعده واعلم ان هذه السياقة
تشبه سياق الفقهاء المقول كالحواس وما يجري مجراها كما نقله الش فظهر ان المراد من قوله هذه السياقة هو الذي
فعله الشيخ من تخصيص العلم بالجزئيات وجعله على وجه كلي عن القول بان الكل معلول للواجب العالم بذاته وان العلم بالعلة يوجب
العلم بالمعلول كما نقلناه ثانيا عن الطوسي هذا ثم اقول والذي يظهر من سوق كلام الاشارات مما نقلناه انفا
من خلاصة ما ذكره قبيل هذا الكلام في الفصول الكثيرة هو ما فهمه العلامة الطوسي من كلام الشيخ في قوله فالواجب
الوجود فيرد عليه ما اورده بقوله واعلم اه وصاحب المحاكمات لم يرض اولا بما ذكره وقرره في التفرقة
المذكورة بين ادراك الجزئيات على وجه كلي لا يمكن ان يتغير وبين ادراكها على وجه جزئي يتغير بتغيرها بل حقق
في ذلك ان تعقل الجزئيات من حيث انها متعلقة بزمان يتعقل بوجه جزئي متغير ومن حيث انها غير متعلقة بزمان
يعقل بوجه كلي لا يتغير وحقق بان مراد الشيخ مما ذكره في ذلك الفصل هو بيان الوجه الذي لا يتعلق الزمان
بالوجوب عن اسبابها ومن عقل الجزئيات من حيث يجب باسبابها حصل عنده صور الموجودات المرتبة ولا يتغير العلم
بتغيرها في احوالها قطعا لان هذا الوجه لا يتعلق بالزمان ضرورة ان وجوب المعلول عن العلة التامة ليس بزماني
ولا تعلق له بالزمان اصلا ثم قال في ايضاح هذا الكلام والله تعالى لما كان محيطا بجميع اسباب كل ممكن فلا بد ان يكون

محيطا بجميع الممكنات وبامتناع وجودها حين علم اسباب عدمها فلا امكان في علم الله تعالى لتنزهه عن الشك
والتردد فالله تعالى يعلم جميع الحوادث الجزئية وازمنتها الواقعة هي فيها لا من حيث ان بعضها واقع الان وبعضها
في الزمان الماضي وبعضها في الزمان المستقبل فان العلم بالجزئيات من هذه الحيثية يتغير بتغير الماضي والمستقبل
والحال بل علما متعاليا عن الدخول تحت الازمنة ثابتا ابد الدهر ومثاله علم المنجم بالكسوف الجزئي على ما اوضحوه
والحاصل ان الموجودات من الازل الى الابد معلومة لله تعالى كل في وقت ليس في علمه كان وكائن ويكون بل هي
حاضرة في اوقاتها ازلا وابدا واما كان وكائن فهو بالنسبة الى علوم الممكنات انتهى وتلخيصه ان هذا هو معنى
قولهم انه يعلم الجزئيات المتغيرة على وجه كلي كما في مثال علم المنجم بالكسوف الجزئي لا ما توهمه الطوسي وغيره من انه
محيط بطبايع الجزئيات واحكامها دون خصوصياتها وما يتعلق بها من الاحوال ثم لما رد صاحب المحاكمات توجيه
الطوسي لكلام الشيخ في ذلك الفصل بما نقلناه ولخصناه قال ههنا في رد قوله واعلم ان هذه السياقة ان هذا
سؤال وارد على ما فهمه لا على ما حققناه فان العلم بالجزئي المتغير انما يكون متغيرا لو كان علما زمانيا واما على
الوجه المقدس عن الزمان فلا كما صرح به الشيخ ههنا واما ان ادراك الجزئيات المتغيرة من حيث هي متغيرة لا
يكون الا بالالات الجسمانية فممنوع انما هو بالقياس الينا لا بالنسبة الى الواجب تعالى انتهى يعني ان ما اورده
ههنا على الشيخ انما يرد على ما فهمه من كلامه في الفصل السابق من ان مرادهم من انه تعالى لا يعلم الجزئيات المتغيرة
الا على وجه كلي انه تعالى يعلم طبايعها الكلية لانه كان مدار الحمل قوله ههنا على الوجه المقدس على الوجه الكلي فاورد
عليه ما اورده واما على ما حققناه هنالك من ان مرادهم انه يعلم الجزئيات المتغيرة علما متعاليا عن الزمان فيكون
المراد بقوله على الوجه المقدس ههنا على الوجه المنزه عن الزمان على ما يقتضيه توصيفه ايضا بقوله العالي عن الزمان
فلا يرد عليه ما اورده اذ الكل معلوم له تعالى ح علما متعاليا عن الزمان فلا يبقى في ما ذكروه اصلا من اصولهم حتى
يحتاج الى التخصيص ولما ورد عليه انه وان لم يلزم عليه تعالى التغير ح لكن علم الجزئيات المتغيرة من حيث انها
متغيرة محتاج الى آلات جسمانية مستحيلة في حقه تعالى فيحتاج الى ما ذكره الطوسي دفعه بقوله واما ان ادراك
الخ فتلخيصه ان ادراك الجزئيات المتغيرة في حقه تعالى لا يحتاج الى الات جسمانية ايض كما لا يقتضي ايض
تغيرا في حقه تعالى لعدم دخول علمه تحت الزمان وان كان ذلك الادراك في حقنا محتاجا الى الات جسمانية
ومقتضيا ايض للتغير في علمنا فما اشتهر فيما بينهم من انه تعالى لا يعلم الجزئيات المتغيرة فقط الا على وجه
كلي او المتشكلة ايض على ما اشار اليه الامام من ان اللائق باصولهم نفي العلم بالجزئيات المادية مطلقا سواء
كانت متغيرة او متشكلة لما يلزم في الاول من تغير صفة العلم وفي الثاني من الاحتياج الى الالة الجسمانية
كلام مشهور بعيد عن التحقيق والتحقيق ما اشار اليه الشيخ من انه تعالى يعلم الجزئيات المادية مطلقا
من غير لزوم تغير هنا ولا احتياج الى الات جسمانية وانما لزوم الكل او كل واحد في علمنا بالجزئيات
المذكورة لا يقال كيف يصح علم المجرد بالمادي والا لزم من انقسام المادي المعلوم انقسام ذلك

يلزم انقسام البسيط م

ذلك المجرد العالم ومن هنا قالوا ايض ان المادة المنقسمة لو كانت معلومة للمجرد البسيط لانا نقول ذلك انما هو في العلم
الحصولي الارتسامي وعلم الواجب تعالى حضوري عندهم فلا مانع من حضور المادة والماديات بذواتها عنده تعالى من
غير ارتسام صورها في ذات الواجب تعالى ~~على ان الانقسام المذكور انما يلزم لو كان حصول العلم بالمادة والماديات~~
~~والجزئيات وارتسام الكل فيها على ما هو التحقيق~~ هكذا ينبغي ان يحقق هذا المقام هنا ثم ان كثيرا من الافاضل صرحوا بان
الشيخ ذهب الى قيام الصور بذاته تعالى وشنع عليه الشارح الطوسي بانه يلزم هنا مفاسد كثيرة مثل لزوم تكثر صفاته
الحقيقية وكون ذاته تع بالنسبة الى تلك الصور قابلا وفاعلا وكونه محلا لمعلولاته وكون معلوله الاول غير مباين
لذاته تعالى الى غير ذلك مما يخالف الظاهر من مذهب الحكماء وسيجيء تحقيق الكلام في ذلك فالتوجيه المذكور في دفع الايراد
مما لا يتم على مذهب الشيخ مع ان الكلام ههنا في تحقيق مرامه لكن ستعرف ان الظاهر ان الشيخ لم يذهب الى قيام الصورة
بذاته تعالى وان اشعر به بعض عبارة الاشارات وان الظاهر في ذلك ما فهمه صاحب المحاكمات ثم اقول في كلام صاحب
المحاكمات بحث اما اولا فلان كلا من قولهم انه تعالى لا يعلم الجزئيات المتغيرة الا على وجه كلي ومن ان علمه تعالى ليس زمانيا
مطلب مستقل فتأويل احدهما بالاخر مما لا يليق بامثال هذه الفنون لا يقال يرد هذا على الشارح الطوسي ايض لانه اول
قول الشيخ على الوجه المقدس في مطلب ان علمه تعالى ليس زمانيا بالوجه الكلي لانا نقول قد عرفت ان هذا التأويل
هو الغلط من جعل هذا الكلام نتيجة لما سبق على انه لا شك ان العلم المتعالي عن الزمان علم كلي ولا كذلك عكسه وتوسيم
فلا شك ان بين كون العلم بالجزئيات على الوجه الكلي وبين كونه على المتعالي عن الزمان تغايرا اعتباريا قطعا
ولذا جعل الشيخ كلا منهما مطلبا مستقلا يقصد في كل مطلب ما يغاير الاخر فاشار الشارح المحقق في المطلب الثاني
الى دفع التناقض الموهم من قولهم العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول بحمل قوله على الوجه المقدس الكلي وذا لا يقتضي على الوجه م
كون المراد في قولهم انه تعالى يعلم الجزئيات على وجه كلي في المطلب السابق انه تعالى يعلمها علما متعاليا عن الزمان
حتى لا يحتاج الى التخصيص اصلا واما ثانيا فلانه ان اراد بما حققه اولا واخرا ان جميع صور الموجودات باشخاصها
وازمنتها واقعة في الحضرة العلمية مفصلة حاضرة عنده ازلا وابدا من غير تغير في علمه تعالى اصلا فيرد عليه
انه يجري فيها برهان التطبيق فيقتضي تناهي معلوماته الواقعة في الحضرة العلمية وفساده ظاهر وان اراد
بذلك ان جميع صور الموجودات واقعة فيها اجمالا فلا يرد عليه الجريان المذكور لا في العلم ولا في المعلومات
وهو ظاهر لكن على هذا يكون علمه تعالى علما اجماليا فلا يبقى ح للتوجيه المذكور نفع اصلا لان كون جميع الاشياء
حاضرة عنده ازلا وابدا لا يقتضي علمه تعالى بخصوصيات الجزئيات واحوالها بل هو عين ما حققه
الطوسي من ان علمه تعالى بالاشياء بطريق التعقل دون الاحساس فاذا تم ~~هذا تم بذلك اولا~~ ولا في تحرير
مراد الشيخ بانه تعالى كما لم يكن مكانيا لم يكن زمانيا ايض فكما ان جميع الامكنة عنده حاضرة ازلا وابدا كذلك
جميع الازمنة ايض فلا يعزب عن علمه تعالى مثقال ذرة الى اخر ما قرروه لان قياس الزمان على المكان قياس
مع الفارق لانه تعالى لما لم يكن مكانيا وكان المكان كله صادرا عنه وكان اجزاؤه متقررة ثابتة في انفسها

كان كل المكان حاضرا عنده من غير لزوم شيء من المحذور بخلاف اجزاء الزمان والزمانيات فانها غير مجتمعة في الوجود
فالقول بحضور المعدوم ومشاهدته مصادم للبديهي او قول بالكمون والبروز واما القول بالحصول العلمي في حاصل
بالعلم الاستقبالي فلا معنى لنفيه كما حققه هو وتبعوه في تقريره واما ثانيا فلان حضور المعدومات بذواتها في الازل
يستلزم قدم الحوادث ثم ان كان العلم بالحوادث حصوليا بارتسام صور المادة والماديات في ذات الواجب
تعالى يلزم انقسام المجرد البسيط عندهم واذا كان حضوريا بحضور ذواتها يلزم انتفاء العلم بالحوادث قبل
حدوثها ويلزم التغير عند تغيرها والكل خلاف ما يرتضيه الحكماء واما ما قيل من ان هذا مشترك الورود بينه
وبين ما ذهب اليه المحقق فما هو جوابه فهو جوابه فليس بشيء لان العلم بالجزئيات المتغيرة على وجه كلي انما يكون بالعلم
بطبايعها وحقايقها عنده ازلا وابدا فلو كان ذلك العلم حضوريا كما ارتضاه القائل هنا لا يلزم هنا شيء من
الجهل والتغير عليه تعالى ولا كذلك ما ذكره صاحب المحاكمات فانه حقق ان علمه تعالى كما انه علم اجمالي كذلك له
تعالى علم تفصيلي وانه لا يعزب عنه شيء من الاشياء ومن البين ان الايراد المذكور وارد عليه قطعا ولا يرد هذا على الشارح
المحقق نعم يرد عليه ايضا انه يلزم عدم علمه تعالى بخصوصيات الجزئيات واحوالها وقد تصدى هو لدفعه بقوله فالصواب
واعانه الله بقوله الاتي قلت اه فان تم هذا اندفع عنه المحذورات والا فلا وسيتضح الحال لا يقال واما رابعا
فلان ما حققه انما يتم على القول بان الوجود واحد وان الكل اطواره واعتباراته وشئوناته وانه لا يتصحح المباينة
بين العلة والمعلول الا باعتبار كما ذهب اليه الصوفية القائلون بوحدة الوجود ومن البين ان الشيخ ههنا بصدد
بيان المطالب على طور العقل وقد اشار هو بنفسه الى ما خرج عن طور العقل في النمط التاسع من الاشارات
في مقامات العارفين فلا يليق حمل كلام الشيخ ههنا عليه بل الظاهر ما حمله الشارح المحقق الطوسي عليه لانا نقول
ذلك المحقق لا يرضى بكون كلامه مبنيا على القول بوحدة الوجود كيف وانه جعل جميع الاشياء حاضرة عنده
ازلا وابدا وقاس الاشياء الزمانية على المكانية فلا يتصور منه القول بوحدة الوجود وان الكل اطواره وشئونه
كما ستعرف بتحقيق كلام صاحب المحاكمات في اخر هذا المبحث في تحقيق ما نقل عنهم من ان علم الواجب تعالى منطو
على العلم بالكل بحيث يندفع عنه بعض الاعتراضات الموردة ههنا عليه وانه يظهر هنالك انه جعل للواجب تعالى
علما اجماليا متعلقا بالكل دفعة وجعل له علما تفصيليا مرتبا على ذلك العلم الاجمالي وجعل للعلوم التفصيلية
مراتب كلها حاضرة لديه تعالى في اوقاتها فعلى هذا يندفع عنه بعض المباحث السابقة لكنه لا يتخلص عن القول
بالكمون والبروز وعن لزوم الجهل في الازل عليه تعالى على ما قرره بعض الخصوصيات والاحوال الحاصلة
القول بل عند التفصيل كما لا يخفى على اهل التحصيل وقد اوضحنا هذا المقام بعض الايضاح في المعالي
فارجع اليه ان كنت تطلب المعالي   وهذا دأب الفقهاء ومن يجري مجراهم في تجويز تخلف المدلولات
عن ادلتها كاهل العلوم العربية اقول قرر في اصول الفقه انه اذا وجد المانع من حكم المدعى في بعض مواد
شموله يجوز تخلف حكم المدعى فيه عن الدليل ولا يبطل ذلك الدليل اما لاعتبار عدم المانع فيه فيكون انتفاء

هبنوي م

ابن حيدر م
اسحق زاده وغيرهم

انتفاء الحكم فيه مبنيا على انتفاء ذلك الدليل بانتفاء جزئه او شرطه واما لتخصيص ذلك الدليل بان يوصف
اولا بالعموم باعتبار تلك المحال ثم يخرج بعض المواد عن جريان ذلك الدليل فيه ويبقى الجريان مقتصرا على المحال
الاخر فاذا اورد النقض بتلك المادة على مثل ذلك الدليل فان بني الامر على الامر الاول يكون الجواب اما بمنع
الجريان من حيث ان عدم المانع جزء منه او شرط له وقد وجد المانع فيه فلا يجري الدليل فيه واما بمنع الكبرى
مستندا بان التخلف لمانع يجوز وهنا كذلك وان بني على الامر الثاني فالجواب ليس الا بمنع الجريان مستندا بان
الدليل لكونه مخصصا لا يجري في تلك المادة فعلى هذا فالظاهر ان مراده ان تخصيص الدليل مع حكمه ببعض مجاريه لمانع
في البعض الاخر انما يمكن في الادلة النقلية القابلة للتغيير والتخصيص دون الادلة العقلية وانما كان ذلك
هو الظاهر لانه المناسب لقوله بما لا يعارضه في بعض الصور لانه صريح في بيان اظهار وجود المانع في
صورة التخلف ههنا وظاهر في اعتبار عدم المانع وكذلك النقول مراده انه يجوز للفقهاء تخصيص حكم الدليل
ببعض مجاريه سواء كان عدم المانع جزءا من الدليل او لا لان ادلتهم ادلة نقلية قابلة للتغيير والتخصيص ولا
يجوز مثله في الادلة العقلية الغير القابلة لشيء منهما اما على تقدير اعتبار عدم المانع جزءا منها كما في التقرير
الاول ايض فلان مبنى الادلة العقلية على اللزوم العقلي ولا يصح فيها اعتبار عدم المانع جزءا منها فذلك
التخصيص حكم بتخلف حكم الدليل العقلي في بعض مجاريه وفيه اعتراف بفساده جدا واما على تقدير عدم اعتبار عدم
المانع جزءا منها كما في التقرير الثاني فكذا ايض فالصواب اذ يؤخذ بيان هذا المطلب اي نفي العلم بالجزئيات
المتغيرة وكذا المتشكلة على وجه جزئي يعني انهم اي الشيخ وغيره نظروا في كلام الحكماء فوجدوهم يسلمون ان كل
جزئي معلول للواجب وان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول فلزم لكلامهم المذكور ان كل جزئي معلوم له مع تصريحهم
بانه تعالى لا يعلم الجزئيات المتغيرة بل المتشكلة ايض على وجه جزئي فتناقض كلماتهم المذكورة فلاجل دفع
التناقض المذكور خصصوا قولهم العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول بما عدا الجزئيات المتغيرة والمتشكلة
مع ان امثال هذا الدفع من دأب اصحاب العلوم الظنية وليس من دأب ارباب العلوم اليقينية بل لا يجوز
مثل ذلك فيها على ما عرفت انفا فالصواب للشيخ ومن نظر في كلامهم ان يدفعوا التناقض المذكور عنهم لا بمثل
التخصيص المذكور بل بتحرير مرادهم بان يقال العلم بالعلة انما يوجب العلم بالمعلول ولا يوجب الاحساس به
وهذا موجود في كثير من المواد اذ غاية ما لزم من العلم بالعلة العلم بالمعلول سواء حصل الاحساس به اولا
ثم لا يلزم من كون كل جزئي معلولا له تعالى وكون العلم بالعلة موجبا للعلم بالمعلول الا كون ذلك الجزئي معلوما
له تعالى لا محسوسا له تعالى ايض فلا يناقض ح قولهم بنفي العلم بالجزئيات المتغيرة عنه تعالى قولهم بان كل جزئي
معلول للواجب وان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول حتى يحتاجوا الى التخصيص المذكور الغير الجائز في الادلة
العقلية بل ذلك القول منهم على التحرير المذكور تنصيص بعدم جريان الدليل في الجزئيات المتغيرة والمتشكلة
لاحتياجها الى الالات الجسمانية المستحيلة في حقه تعالى فالثابت لله تعالى فيها انما هو علمه تعالى بها دون الاحساس

بها فبمعونة هذا التحرير يكون المراد من قولهم انه تعالى لايعلم الجزئيات اه انه تع لايعلم الجزئيات المتغيرة من حيث
هي متغيرة ولا المتشكلة من حيث تشكلها لاحتياج كلاهما الى الة جسمانية مستحيلة في حقه تعالى لامطلقا فيكون
هذا الكلام منهم نفيا منه تعالى لبعض طرق العلم بها لا اثباتا للجهل ببعض المعلومات كما فهمه الشيخ وغيره من ناظري
كلامهم الذى احتاجوا الى التخصيص لدفع التناقض المذكور فظهر ان التوجيه المذكور توجيه بتحرير مرادهم اولا
في ان كل جزئي معلول للواجب وان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ثم كان هذا التحرير سببا قطعيا لتحرر ان
قيد الحيثية ملحوظ في قولهم انه لايعلم الجزئيات المتغيرة والمتشكلة فبذلك اندفع التناقض من غير احتياج
الى التخصيص المذكور وظهر علمه بجميع المعلومات وان كان بعض الطرق مستحيلة في حقه تعالى هكذا حقق المقال

المورد هو الكلنبوي م

كالحواس وما يجرى مجريها في كونها الة جسمانية مستحيلة في حق الله تعالى او ورد عليه اما اولا فلان
النفس الناطقة المجردة قبل اتصافها بصفة كالعلم والخلق تعلم من غير الة جسمانية انها غير متصفة بها وبعد
حدوث تلك الصفة فيها تعلم انها متصفة بها فادراك المتغيرة من حيث انها متغيرة لايتوقف على الة جسمانية
بخلاف ادراك المتشكل من حيث التشكل فلذا استدلوا على نفى العلم بالتغير بلزوم نفس التغير المحال في حقه
تعالى وعلى نفى العلم بالمتشكل بلزوم الاحتياج الى الة جسمانية وجوابه انا لانم ان النفس الناطقة المجردة
قبل الاتصاف بصفة تعلم بلا الة جسمانية عدم اتصافها بها لانها قبل الاتصاف بصفة عارية عن كل شئ فادراك
المتغيرة من حيث انها متغيرة لايكون الا بالة الجسمانية وايض ان النفس الناطقة اما حادثة او قديمة وعلى الاول
حدوثها مشروط بتمام استعداد البدن وعلى الثانى لاتخ عن بدن ما وعلى كل تقدير فادراكها المتغيرة
من حيث التغير لايكون الا بالة وهذا ظاهر وان خفى عليه ولو سلم الكل فلا شك ان المراد من قولهم الجزئيات
المتغيرة الجزئيات الجسمانية المتغيرة ان التغير من خواص الجزئيات الجسمانية ولذا اكتفى الشارح المحقق في
بيان نفى العلم بها بلزوم الاحتياج الى الة جسمانية واما لزوم التغير في حقه تعالى ح فواضح لاحاجة الى بيانه
وهذا هو السبب في ان الشارح المحقق جرى في تقرير الكلام ههنا على ماهو المشهور بينهم من نفى العلم بالجزئيات
المتغيرة ثم لم يذكر المتشكلة واشار في بيانه بلزوم الاحتياج الى الة جسمانية مستحيلة في حقه الى نفى علمه
تعالى بالجزئيات المتشكلة ايض لان تلك العلة قائمة على نفى العلم بكل منهما في حقه تعالى واما لزوم التغير
في الاول فقط جدا فيكون هذا موافقا لما اشار اليه الامام ايض من ان الاوفق باصولهم نفى العلم بالجزئيات
متغيرة او متشكلة لما يلزم في الاول من التغير وفي الثانى من الاحتياج الى الالة الجسمانية على ان تخصيص
لزوم التغير في الاول ليس لاجل انه لايلزم فيه ما يلزم في الثانى بل لتوسيع الدائرة وللاكتفاء في الاول بما
ظاهر فيه والا فلزوم الاحتياج فيها ايض الى الالة الجسمانية محقق قطعا وهذا هو التحقيق الذى وعدناه
في صدر المبحث وقال وما ثانيا فلانه على تقدير التوقف المذكور يكون الادراكات الجزئية من خواص الحواس
وما يجرى مجريها ولما كان الله تعالى موجدا لتلك الحواس وخواصها وما يترتب عليها على ماهو التحقيق عندهم يلزم

يلزم ان يكون تعالى عالما بها وبخواصها وما يترتب عليها وكيف يجوز عاقل انه لايعلمها الا بوجوه كلية منحصرة في الخارج
فيها بل الحق الحقيق بالقبول ان الابصار مثلا سبب عام يحصل لنا بسبب قوة جسمانية وهو حاصل له تعالى بسبب
ذاتى فكل شئ كلى وجزئى معلوم له تعالى بعلم كلى وجزئى وجوابه انه لايلزم من الايجاد بالحواس وخواصها وما يترتب
عليها الاحساس بتلك الحواس وخواصها وما يترتب عليها على ماهو النزاع فيه اذ ليس كلامه في كونها معلومة له تعالى
بل في كونها محسوسة له تعالى ومن البين انه ليس بثابت بعد فضلا عن كونه بديهيا ثم ان قوله بل الحق الحقيق اه مأخوذ
من كلام صاحب المحاكمات وقد عرفت ما فيه من المباحث على ان للشارح المحقق ان يقول ان اراد ان كل شئ جزئى معلوم
بعلم جزئى ما يكون بالاحساس فهو مم بل مستحيل في حقه تعالى وان اراد انه تعالى يعلم جزئى بسبب انحصاره في
الخارج فيه فلا نزاع فيه وان اراد الثالث فعليه البيان والعجب من القائل المورد انه كيف يدعى التحقيق فيما ذكره
الايرى انه لم يجعل ورود صفة السمع وصفة البصر في حق الله تعالى وليس ذلك كسمع المخلوقين وبصرهم لاستحالتهما في حق الله
تعالى بل نوع مغاير لسمعهم وبصرهم فالحق ان انكار الاحساس في حقه تعالى كما اشار اليه المحقق في توجيه كلامهم
غير مستبعد لكن الفلاسفة وقعوا فيما وقعوا الانكارهم السمع والبصر اللذين بينهما الشرع وان لم يعرف حقيقتهما
ايض كما اتفق عليه اهل الشرع وقالوا ليس علينا الا الايمان بذلك من غير ان نطلع على حقيقة تينك الصفتين وكيفية
ادراكه تعالى بهما فافهم قلت حاصل مذهب اه اقول لما كان كلام الشارح الطوسى موهما لخروج بعض المعلومات
وهو المحسوس عن علمه تعالى مع ان غرضه شمول علمه تعالى لجميع المعلومات قرر كلامه على وجه بحيث يندفع عنه ذلك الايهام
فقال حاصل كلامهم على ما وجهه المحقق انه تعالى يعلم الاشياء كلها من الموجودات والمعدومات بطريق التعقل وهو
ادراك الشئ من حيث هو هو فقط كما اذا حصل لنا صورة زيد بتعريف مشتمل على قيود كثيرة مجموعها مختص بزيد
منحصر فيه بحسب الخارج وان لم ينحصر بحسب الذهن ولذا كانت تلك الصورة كلية ولايكون جزئية مالم يتعلق بها ادراك
حسى او تخييلى او توهمى فقوله لابطريق التخييل شامل لطرق الادراك الثلثة فالاحساس ادراك الشئ الموجود
في المادة الحاضر عند المدرك على هيئات مخصوصة به محسوسة من الاين والمتى والوضع والكيف والكم وغير
ذلك لاينفك ذلك الشئ عن امثالها في الوجود الخارجى ولا يشاركه فيها غيره والتخيل ادراك لذلك الشئ
مع الهيئات المذكورة ولكن في حالتى حضوره وغيبته والتوهم ادراك لمعان غير محسوسة من الكيفيات والاضافات
مخصوصة بالشئ الجزئى الموجود في المادة لايشاركه فيها غيره فهذه ادراكات اربعة مترتبة في التجريد
الاول مشروط بثلثة اشياء حضور المادة واكتناف الهيئات وكون المدرك جزئيا والثانى مجرد عن
الشرط الاول والثالث مجرد عن الاولين واما الرابع اعنى الادراك التعقلى فعن المجموع كذا في شرح الاشارات
فقوله لابطريق التخيل شامل للثلثة الاول والمعنى انه تعالى يعلم الاشياء باسرها بطريق التعقل لا
بطريق التخيل اى العلم الحاصل لنا بواسطة الاحساس باحدى الحواس الظاهرة او الباطنة فلا وجه لتخصيص
التخيل ههنا بما يقابل الاحساس والتوهم اعنى به احضار صورة من الخيال الى الحس المشترك بعد غيبوبتها

وفائدة هذا القيد يظهر من تقييد الاحساس والتخيل والتوهم

اوبعض ذلك

التخصيص للكلنبوي ا

عنه الا ان يدعى استلزام عدم التخيل للاحساس والتوهم وهذا وبالجملة لما استحال الحواس فى حقه تعالى استحال العلم
الشبيه باحد الطرق الثلثة وما قيل من انه ان اراد العلم الجزئى الحاصل بواسطة الالة الجسمانية فالاستحالة
مسلمة لكنها غير مفيدة لان من اثبت العلم الجزئى لله تعالى لا يريد هذا المعنى وان اراد العلم الجزئى الشبيه بالعلم
الجزئى الحاصل لنا بطريق التخيل فى عدم قابلية للتكثر فالاستحالة ظاهرة المنع لما عرفت من تحقيق صاحب
المحاكمات ففيه ما فيه اذ قد عرفت ما فى كلام المحاكمات من وجوه المباحث ثم ان للمحقق ان يقول لما كان العلم
التخيلى محالا فى حقه تعالى كان العلم الشبيه به محالا ايض وايضا ما سبب حصول ذلك العلم المشابه به فى حقه
تعالى فان كان ذلك هو الحواس فالاستحالة ظاهرة وان كان ذاته تعالى فهو اول الكلام على ان كون ذاته تعالى
سببا لايجاد كل شئ كلى وجزئى لا يقتضى علمه بكل شئ كلى او جزئى فلا يعزب عنه مثقال ذرة العزوب
بضم العين المهملة والزاء المعجمة الذهاب والزوال والذرة النملة الصغيرة وما يطير فى شعاع الشمس من
الغبار قيل فى هذا الاقتباس ايماء الى ان مذهبهم لا يخالف النصوص الواردة فى شمول علمه تعالى اذ غايتها
ان يكون كل شئ معلوما له لا معلوما بكل علم كلى وجزئى فمن اين تكفيرهم واقول سياق هذه الاية اعنى قوله تعالى
وما تكون فى شان وما تتلوا منه من قران ولا تعملون من عمل الا كنا عليكم شهودا اذ تفيضون فيه يقتضى قطعا
ان علمه تعالى اعم من العلم بالكلى والجزئى بل قوله تعالى الا كنا عليكم شهودا صريح فى انه تعالى شاهد لاحوال
عباده قطعا وتلك المشاهدة لا تكون الا علما جزئيا قطعا وان لم يعرف حقيقة المشاهدة المذكورة
ولما انكروا المشاهدة فى حقه تعالى لزم تكفيرهم قطعا فلا فائدة لهم فى الاقتباس بالاية المذكورة فى دفع
التكفير عنهم ولا يلزم من ذلك اه جواب عن سؤال كانه قيل لا ينفع لهم فى التوجيه المذكور لان
المفهوم والمعلوم عندهم قسمان كلى وجزئى اعم من المتغير والمتشكل فحيث نفوا عنه تعالى العلم بالجزئيات
المتغيرة والمتشكلة لزمهم نفى العلم ببعض المعلومات عنه تعالى وهو كفر صريح وحاصل الدفع ان هذا انما يلزم
اذا كانت الكلية والجزئية صفتين للمعلوم دون العلم وهو مخالف لما هو التحقيق عندهم بل التحقيق
ان الكلية والجزئية صفتان للادراك لا للمدرك مثلا لو اخذنا من زيد صورتين احديهما بواسطة التعريف
فتكون تلك الصورة كلية قابلة للتكثر والاخرى بواسطة الاحساس فيكون تلك الصورة جزئية غير قابلة
للتكثر وكل من هاتين الصورتين من قبيل العلم دون المعلوم الذى هو الموجود الخارجى فالكلية والجزئية
صفتان للعلم ولذا قالوا هما من المعقولات الثانية فى التحقيق وهى التى لا تعقل الا عارضة لمعقولات
اخرى فلو كانتا صفتين للمعلوم الذى هو الموجود فى الخارج لكانتا من المعقولات الاولى وهو مخالف
لما عندهم فاذا كانتا صفتين للعلم لا للمعلوم فكل مفهوم ندركه بطريق الاحساس اى بطريق الجزئية يدركه
هو تعالى بطريق التعقل اى بطريق الكلية فلا اختلاف بيننا وبين الواجب تعالى انما هو فى طريق الادراك
اذ لنا طريق للادراك كلى وجزئى ايض وليس للواجب تعالى الا الطريق الكلى اى التعقل لا فى المدرك بان يكون

يكون هنا معلوم ندركه ولا يدركه هو تعالى بل كل ما ندركه يدركه هو تعالى ايض قطعا فعلى هذا لا يلزمهم نفى العلم
ببعض المعلومات حتى يستحقون التكفير هذا ما اورد عليه اما اولا فلان علم الواجب تعالى بزيد مثلا ان كان بحضوره
بتشخصه عند الواجب تعالى فيلزم العلم الجزئى به وتغير علمه تعالى عند تغير زيد من حال الى اخرى والكل خلاف ما عندهم
وان كان بحصول صورته الكلية المنحصرة فيه لزم ان يكون علمه تعالى بسلسلة الممكنات المادية حصوليا لا حضوريا
وهو خلاف ما عندهم ايض واجيب عنه بانه يشير الشارح الطوسى الى ان معنى كون علم الواجب تعالى بسلسلة
الممكنات حضوريا كون صورها المرتسمة فى العقل الفعال حاضرة عنده تعالى بذواتها كعلومنا بالصور
العلمية الحاضرة عند النفس بذواتها لا بصورها كعلومنا بالماهيات بصورها الماخوذة منها واقول يرد
عليه انه يلزم على هذا احتياج الواجب تعالى فى علمه بالحوادث بعد عدمها الى العقل الفعال وغيره من العقول
التى يرتسم فيها الصور الماخوذة من السلسلة فليس هذا اهون من اثبات علمه بالجزئيات الا ان يقال الكلام ههنا
انما هو فى تقرير المقام على ما هو الموافق لمذهبهم واما لزوم الفساد للتقرير فليس بمضر ههنا فافهم واما
ثانيا فلان ذلك الجواب مبنى على ما هو التحقيق من ان الحاصل فى العقل نفس الماهية لا مثالها وشبحها المخالف
لها فى الماهية اذ على مذهب الشيخ يكون الكلية والجزئية صفتين للمعلوم ومبنى ايض على ما هو المشهور من ان
المعلوم هو الامر الخارجى كزيد باعتبار وجوده الخارجى لا الصورة العقلية اذ لو كان المعلوم عبارة
عن الصورة العقلية كما هو التحقيق بناء على انه قد يتحقق العلم بالمعدومات فى الخارج كالعنقاء فليس ههنا
معلوم خارجى الا الصورة العقلية يكون الكلية والجزئية صفتين للمعلوم فلا يتم غرضه والحاصل ان ذلك
الجواب مبنى على ما هو التحقيق وعلى ما هو المشهور فليس بتحقيق ولو كان مبنيا على ما هو التحقيق من كل وجه
اعنى كون الحاصل فى العقل نفس الماهية لا شبحها وكون المعلوم عبارة عن الصورة العقلية لا يتم
لانها اى الصورة العقلية باعتبار قيامها بمطلق الذهن مطلق العلم وباعتبار قيامها بالاذهان اشخاص
العلوم ومع قطع النظر عن القيام معلوم فالعلم والمعلوم متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبارين
المذكورين لا باعتبار الوجودين اى الذهنى والخارجى كما فى المشهور وهذا التحقيق هو ما ذهب اليه
الشيخان اعنى ابا على والشهاب المقتول فالكلية والجزئية على هذا التحقيق صفتان للمعلوم لا للعلم ضرورة ان
الصورة باعتبار قيامها بالذهن متشخص بالتشخصات الذهنية فتكون جزئية قطعا فلا تصدق على الامور الخارجية
الا بعد تجريدها عن تلك التشخصات واذا كانا صفتين للمعلوم لا للعلم على هذا التحقيق يلزمهم نفى العلم ببعض
المعلومات قطعا اذ الصورة العقلية الكلية بعد تجريدها عن التشخصات الذهنية قابلة للتكثر بخلاف
الصورة الجزئية فلا يكون احديهما عين الاخرى حتى يكون المعلوم لنا معلوما له تعالى فيلزمهم نفى العلم ببعض
المعلومات فى التحقيق وان لم يلزمه فى المشهور ثم قال ولا مخلص عن هذا الاشكال الا بان يقال اشار الشارح
فى حواشى التجريد الى انه بعد كون المعلوم عبارة عن الصورة العقلية ان قدر الشركة مطابقته لما هى

ظل له كانتا صفتين للعلم وان فسرت بالحمل على كثيرين كانتا صفتين للمعلوم فلعلهم فسروها بالاول ولو سلم فيجوز ان
يكون مذهبهم ذلك المشهور فهم مع ذلك الاعتقاد لا يعلمون لزوم نفي العلم ببعض المعلومات وان لزمهم ذلك في الواقع
بناء على ما هو التحقيق من مذهب الشيخين ولزوم الكفر ليس بكفر وانما الكفر هو الالتزام له وفي قول الشارح فيما بعد نعم
لو قالوا اه اي لو حكموا به صريحا والتزاما وكذا في قوله الآتي سواء كان صوابا او خطأ ايماء الى هذا الجواب انتهى ملخصا
واقول فيه بحث اما اولا فلانه لا بأس في كون هذا الجواب مبنيا على ما هو المشهور من ان المعلوم هو الامر الخارجي
اذ الكلام ههنا في العلم بالموجودات الخارجية الجزئية ضرورة ان العلم بالمعدومات لا يكون الا بالعلم بماهياتها
واما ثانيا فلو سلم البأس فيه وانه لا بد ان يكون الجواب مبنيا على ما هو التحقيق من كل وجه وهو كون الحاصل
في العقل نفس الماهية وكون المعلوم هو الصورة العقلية لكن اذا كان العلم والمعلوم متحدين بالذات ومختلفين
بالاعتبار على ما حققوا وعلى ما اعترف به ايضا يكون الكلية والجزئية صفتين للعلم ايضا والا فما معنى اتحادهما
بالذات بل على ما قرره يكون العلم والمعلوم مختلفين بالحقيقة من حيث ان الصورة العقلية المتشخصة بالتشخصات
الذهنية علم وجزئية والصورة العقلية الغير المتشخصة بها لا تكون الا كلية فالانقسام الى الكلية والجزئية لا يجري
فيها كما لا يجري في الصورة العقلية المتشخصة بها قابل ايضا قال شارح المقاصد ذكر في المواقف عن الحكماء
ان الموجود في الذهن هو العلم والمعلوم وان معنى كون الانسان كليا هو ان الصورة الحاصلة منه في العقل المجردة
عن المشخصات كلية وان المعلوم بها كلي ثم قال صاحب المواقف وهذا انما يصح على رأي من يجعل العلم والمعلوم
هي الصورة الذهنية او يجعل للامور المتصورة ارتساما في غير العقل والا كان للمعلوم حصول في الخارج فيكون
جزئيا لا كليا انتهى فهذا صريح في ان الكلية انما هو صفة للصورة العقلية المجردة عن المشخصات والجزئية
انما هو صفة للمعلوم الحاصل في الخارج فالحق ان الانقسام اليهما لا يجري في الصورة العقلية المجردة عن
المشخصات كما لا يجري في الصورة العقلية المتشخصة بها واما ما قالوا من ان الصورة العقلية من حيث
انها صورة متشخصة في نفس جزئية هي من اشخاص العلوم وبعد تجريدها عن تشخصاتها الذهنية
تكون كلية او جزئية فيخالف الواقع ولما نقله شارح المقاصد انفا فالحق ان مبنى هذا الجواب على عدم اعتبار
التشخصات الخارجية دون التشخصات الذهنية وهو المستفاد من سوق كلام الشارح ايضا على ما سيأتي في لو جرد
الشيء عنها وحصل في العقل لا يكون حصوله فيه الا ماهية الكلية وان اتصف حينئذ بالتشخصات الذهنية لكنه لا يقتضي
كلية تلك الصورة العقلية قطعا فغاية ما لزم كون ادراكه تعالى بالماهيات الكلية والصورة العقلية على وجه
الكلية جزئيا وذا ليس بمحذور عندهم بل المحذور هو ادراك الجزئيات المتغيرة من حيث هي متغيرة ولا يلزم ذلك
من تقريره فعند هذا نقول هذا الجواب مبني على ما هو التحقيق من ان الحاصل في العقل نفس الماهية وان المعلوم
هو الصورة العقلية وان العلم والمعلوم متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار بمعنى ان الصورة العقلية في حد
نفسها معلوم وباعتبار قيامها بالذهن علم وان ذلك العلم متصف بالكلية حقيقة اذ لا وجود للصورة

فانه ... تلك الصور العقلية ... ذهنية وجزئية ... لا اعتبار ... الشارح ... التجريد

ثم أقول لو كان ما قالوه من ان الصورة العقلية
مع قطع النظر عن قيامها بالذهن لم يكن ...
وقد تكون جزئية مطابقة للواقع ... الصورة
العقلية المجردة عن الامور الخارجية ...
المأخوذة منها في الامر ... الذهنية
فانه الموصوف بالكلية والجزئية عند كون العلم
هو الصورة العقلية هو العلم حقيقة وانما
يوصف المعلوم بهما مجازا اذ لا وجود للصورة
العقلية حقيقة مع قطع النظر عن قيامها
بالذهن اذ الصورة العقلية هي
التي حصلت في العقل ...
فاعلم ...

للصورة العقلية مع قطع النظر عن القيام به وانما يوصف بها المعلوم مجازا ثم ان ذلك العلم بعد اتصافه بالكلية
يتصف بالجزئية ايضا باعتبار تشخصاتها الذهنية ولا مخلص عن ذلك الاتصاف للعلم اصلا والنزاع ههنا في
الكلية والجزئية انما هو في كلية العلم الذي هو عبارة عن الصورة العقلية ~~التي هي المعلوم~~ وجزئيته وان اتصف
ذلك العلم بالجزئية ايضا فعلى هذا الباري تعالى يدرك الاشياء بصورها العقلية وماهياتها الكلية
فالادراك والمدرك هنا كليان وان كان ادراكه جزئيا ايضا والمخلوق يدرك الاشياء بماهياتها الكلية
فيكون الامر كما في الاول ويدرك الاشياء ايضا بصورها العقلية المأخوذة من الامور الخارجية فيكون
الادراك جزئيا كالمدرك قطعا فهذا هو تحقيق جواب الشارح على ما هو المستفاد من حواشي التجريد فعلى
هذا لا يلزمهم نفي العلم ببعض المعلومات وان كان مبنيا على التحقيق المذكور نعم يلزمهم نفي العلم ببعض اوصافها
وهو اخذ الصور العقلية مع الامور الخارجية وذا ليس بمحذور على ما حققه هذا واما ثالثا فلانه ما
اشار اليه في الجواب عن اشكال القوي اولا بانه بعد كون المعلوم عبارة عن الصورة العقلية ان فسر
الشركة بما هي ظل له كانتا صفتين للعلم وان فسرت بالحمل على كثيرين كانتا صفتين للمعلوم فلعلهم فسروها مطابقته
بالاول فليس بشيء اذ لا فرق بين التفسيرين في ذلك قال في حاشية التجريد في رد قول الشارح القوشجي
ان المنطقيين باسرهم قسموا المفهوم الى الكلي والجزئي فمعروض الكلية هو المعلوم دون الصورة العقلية التي
هي علوم ودون الموجودات الخارجية التي هي اشخاص قسموا المعاني الى الكلية والجزئية وفسروها بالصور
العقلية فانها عين الماهية في التحقيق فالصورة العقلية متصفة بالمطابقة من حيث انها صورة عقلية
وهي ايضا متصفة بالاشتراك الحملي من حيث الماهية فلا خلل انتهى وهذا صريح في ان العلم والمعلوم متحدان
ذاتا وان الكلية والجزئية كما يكونان صفتين للمعلوم كما هو ظاهر كلامهم يكونان صفتين للعلم ايضا كما حققنا
اولا وكأنه التبس عليه من جعله الصورة العقلية متصفة بالمطابقة ومتصفة ايضا بالاشتراك ايضا وما ذلك
الا لبيان كون الصورة العقلية علما على الاعتبار الاول ومعلوما على الاعتبار الثاني ليصح التقسيم الى
الكلية والجزئية في كل من العلم والمعلوم ومن البين ان هذا لا يدفع الاشكال قطعا وثانيا بانه يجوز ان يكون
مذهبهم ما هو المشهور من ان المعلوم هو الامر الخارجي لا ما هو التحقيق من انه الصورة العقلية فلا يلزمهم الكفر
في المشهور وان لزم ذلك في التحقيق ولزوم الكفر ليس بكفر وانما الكفر التزامه وهم لا يلتزمون ذلك فليس
بشيء وان صدر مبنى هذا الجواب عن الشارح في بعض رسائله لان كتبهم مشحونة بالتحقيق المذكور وباعتقادهم
اياه قطعا والحق ان قول الشارح نعم لو قالوا اه وان كان مأولا بما ذكره هذا القائل لكن المراد انهم مع ذلك التحقيق
يثبتون له تعالى تعقل جميع الاشياء وينفون عنه الاحساس والتخيل فهم لا يلتزمون نفي العلم ببعض المعلومات
وان لزم ذلك على هذا التحقيق ايضا لكن اللزوم المذكور في غاية الخفاء كما حققناه ومع ذلك لا يلتفتون
في اتصاف الصور العقلية بالكلية والجزئية الى جانب المعلوم بل الى جانب العلم فاللزوم المذكور والحاصل

انه لايلزم المحذور المذكور عليهم فيما حققوا ولو سلم فاللزوم فى غاية الخفاء ولو سلم فالكفر انما هو فى التزامه وهم
لايلتزمونه بل يعدون مثل ذلك العلم نقصا فى حقه تعالى فلا يجوز تكفيرهم كما هو اصل اهل السنة والجماعة هذا ونحن
نقول لم فى كلام الش الطوسى على ما حققناه بحث اما اولا فلانه ان اراد انه يعلم جميع الاشياء بماهياتها الكلية فقط
كما حرر به كثير من الفضلاء فيلزمهم نفى العلم ببعض المعلومات قطعا وان اراد انه يعلم الاشياء بماهياتها الكلية وصفاتها
الكلية ايض لاتجتمع فى الخارج الا على شخص واحد فيحصل له تعالى علم كلى مطابق لشخص جزئى بحسب الخارج كما هو النی ص
حاصل تحقيق الش فان كان هذا العلم متعلقا تفصيلا بمعلومات مفصلة فيجرى برهان التطبيق فى معلوماته تعالى
فيلزم انتهائها وهو محال عند الكل وان كان علما اجماليا بمعلومات مجملة كما هو تحقيق بعض الافاضل فى كلام الش
فح ان كان له علم تفصيلا بمعلومات عند وجودها فى الخارج كما هو تحقيق الصوفية قدس الله اسرارهم فهاونعمت
لكن العلم التفصيلى بالمعلومات التفصيلية لايكون الا علما جزئيا بمعلومات جزئية فحيث لم يقولوا به يلزمهم نفى
العلم ببعض المعلومات قطعا واما ثانيا فلان حاصل كلامهم على هذا انه تعالى لايعلم الجزئيات المتغيرة من حيث
تغيرها وان علم ذواتها فاللازم على هذا انما هو نفى بعض الخفاء المعلوم عنه تعالى لانفى العلم ببعض المعلومات كما ذكروا
وهذا ليس بمستقيم لانه كما ان ذوات الجزئيات من قبيل المعلومات كذلك الجزئيات من حيث التغير تغيرها ايض من قبيل
المعلومات فيلزم المحذور المذكور عليهم قطعا وكل من الايرادين مشترك بينه وبين ما ذكره صاحب المحاكمات
فى تحقيق كلامهم والحق ان النصوص القطعية من الايات والاحاديث دالة على انه تعالى مراقب لاحوالهم
مشاهد لاعمالهم واطوارهم سميع لاقوالهم بصير لخصوصياتهم وارجاع كل ذلك الى العلم بالماهيات مع اوصافها الكليات
الكلية يرفع الامان عن النصوص الشرعية فاراجيف الفلاسفة ههنا لاتقبل التاديل ولا فائدة فى تمويه المقام بالكليات
العقلية المتعلقة بالصور العقلية مع ان كل ذلك انما يجرى فى علم المخلوق الحادث لا فى العلم الواجب القديم فليس فيه
الا الايمان بما جاء به النصوص القاطعة واما المبنا الكلام تحقيقا للحق بان المقدمات العقلية الموهمة لاتنفع
فى هذا المقام وانما النافع هو ما جاء به سيد الانام صلى الله عليه وعلى اله الكرام وكذا اى كفرهم من شنع
عليهم فى ذلك الكلام حمل كلامهم على انه تعالى لايعلم بعض المعلومات يعنى ان مدار التكفير والتشنيع على شئ واحد
وانما حمله عليه بناء على ما اشتهر بين المتاخرين ومنهم المشنع ابو البركات من ان التشخص الذى به يمتاز
الشخص المعين من نوع من سائر افراد نوعه امر داخل فى قوام الشخص كما ان الفصل داخل فى قوام النوع والمراد ٢
بالقوام الماهية بمعنى ما به الشئ هو هو لا مطلقا بل باعتبار التشخص بقرينة اضافتها الى الشخص فيكون
القوام عبارة عن الماهية الشخصية فتكون منحصرة فى الهوية والماهية الجزئية واما الماهية بمعنى
ما به الشئ هو هو مطلقة فلا معنى لدخول التشخص فيها وكذا الماهية بمعنى ما يكون جوابا عن السؤال
بما هو فانها مختصة بالكليات فلا معنى لدخول التشخص فيه ايض قطعا هذا واستدلوا على مدعاهم بان
الاشخاص ليست عبارة عن الكليات قطعا فان فيها امرا خر وراءها وهو التشخص مثلا ليس زيد هو الانسان

لايعلم الجزئيات المتغيرة من حيث تغيرها
بل من قبيل
ليست من قبيل المعلومات بل من قبيل بعض ا
المحسوسات فلا يلزمهم نفى العلم ببعض
المعلومات وانما يلزمهم نفى الاحساس بالمحسوسات
وهو الط لان انتفاء الجزئيات المتغيرة من حيث
تغيرها انما هو فى نفس الامر قطعا وكلامهم
ثابت فيما خرج بحسب نفى والانزم نفى
العلم ببعض الامور الثابتة فى نفس الامر
نع الله عنه ذلك منه

الانسان وحده والالصدق على عمرو انه زيد بل هو الانسان مع شئ اخر تسميته بالتشخص وذلك التشخص متشخص
بذاته اى جزئى حقيقى لانوع له والا لاحتاج فى وجوده وتميزه عن سائر افراد نوعه الى تشخص اخر وهكذا فاما
ان يدور او يتسلسل او ينتهى الى تشخص متشخص بذاته وايض تقييد الكلى بالكلى لايفيد الجزئية فلو كان لكل شئ
حتى التشخص ماهية كلية لم يحصل جزئى اصلا لعدم ما هو متشخص بذاته فثبت ان التشخص متشخص بذاته وان
التقييد به يفيد الجزئية قطعا والاول الاستدلال الاول مما اشار اليه صاحب المواقف وقد ذهب الى كون التشخص
موجودا خارجيا والثانى مما اشار اليه صاحب التجريد وقد ذهب الى كون التشخص من الامور الاعتبارية فقال
فيه قال الش فى حواشى التجريد المتاخرون تحسبوا ان التشخص امر زائد على الماهية النوعية نسبته الى النوع
نسبة الفصل الى الجنس فيكون ذات زيد عندهم مركبا عقليا من الجنس والفصل والتشخص فكما يصير الجنس بدخول
الفصل فيه نوعا متميزا عن المشاركات الجنسية كذلك النوع يصير بدخول التشخص فيه شخصا متميزا عن المشاركات
النوعية وجعلوا الامر المسمى بالتشخص متشخصا بذاته لما سبق انفا وعلى هذا يكون ذوات الاشخاص مختلفة
بالحقيقة المختصة بكل منها اى بالهويات ويكون اتحادها بالماهية النوعية التى هى بعض ما هو داخل فى قوامها
ثم ان هذا الامر فى الماديات يكون ماديا لامحالة فيلزم ان لا يحصل العلم بها للمبادى العالية وهذا هو منشاء
التشنيع على الحكماء بانهم ينفون علم الواجب تعالى بالجزئيات الحادثة ولا يعتقدون احاطة علمه بجميع المعلومات تعالى عن
ذلك انتهى ثم قال فى دفع التشنيع المذكور عنهم والذى تحقق من كلام الحكماء ان الماهية الشخصية انما تتشخص
بنحو الوجود الخاص لا بمعنى ان الوجود ينضم اليها فيصير المجموع متشخصا بل بمعنى انه كما يصير بالوجود مبدأ
الاثار وكذلك يصير به ممتازا عن غيره فالفاعل الذى يجعله موجودا يجعله متشخصا بل الوجود والتشخص
متحدان بالذات متغايران بالاعتبار كما نص عليه الفارابى وغيره فكما ان وجوده متقدم على وجود الاعراض
الحالة فيه كذلك تشخصه ولذلك لو فرضنا تبدل جميع الاعراض القائمة به كان شخصه باقيا لم يتبدل جوهره
وما ذكروا من ان التشخص لانوع له لايطابق اصول القوم فانهم حصروا الممكنات فى المقولات العشرة
حتى قال الفارابى فى التعليم الاول لايستطيع ذكر ان يذكر شيئا خارجا عنها فليس فى الممكنات تشخص لايكون
له حقيقة نوعية انتهى يريد ان التشخص كالوجود امر له نوع فيعقله البارى تعالى بنوعه فلا يلزم خروجه
عن معلوماته تعالى وهذا خلاصة ما يذكره ههنا ونحن نقول مدار الاستدلالين المذكورين السابقين
على كون التشخص متشخصا بذاته لا بغيره كما سبق سواء كان التشخص موجودا خارجيا كما ذهب اليه
اصحاب الاستدلال الاول او امرا اعتباريا كما ذهب اليه المستدل الثانى ولذا جعل صاحب المواقف
النزاع بين كون التشخص امرا موجودا او امرا اعتباريا نزاعا لفظيا راجعا الى النزاع فى انه عين الماهية
فى الخارج كما هو مرتضى قول من قال انه موجود او انه ليس موجودا زائدا على الماهية فى الخارج منضما
اليها فيه كما هو مرتضى قول من قال انه امر اعتبارى ومن البين انه لامنافاة بينهما ثم ان صاحب المواقف

بعد ما حقق بان التشخص امر موجود فرد الحسبان الذى نسبه اولا الى المتاخرين وفرد التحقيق الذى نقله عن الحكماء ثانيا
فى تحقيق كون التشخص امر موجود او انه عين الماهية بحسب الخارج حيث قال هو وشارح الشريف واعلم ان نسبة
الماهية الى المتشخصات كنسبة الجنس الى الفصل فكما ان الجنس مبهم فى العقل يحتمل ماهيات متعددة ولا تعين لشئ منها
الا بانضمام فصل اليه وهما متحدان ذاتا وجعلا ووجودا فى الخارج ولا يتمايزان الا فى الذهن كذلك الماهية النوعية
تحتمل هويات متعددة لا تعين لشئ منها الا بتشخص ينضم اليها وهما متحدان فى الخارج ذاتا وجعلا ووجودا
ومتمايزان فى الذهن فقط فليس فى الخارج موجود اهو الماهية الانسانية مثلا وموجود اخر هو التشخص حتى
يتركب منها فرد والا لم يصح حمل الماهية على افرادها بل ليس هناك الا موجود واحد اعنى الهوية الشخصية الا
ان العقل يفصلها الى ماهية نوعية وتشخص كما يفصل الماهية النوعية الى الجنس والفصل غير انه لا يحصل من كل
متشخص صورة فى العقل مغايرة للصورة الاخرى الحاصلة من متشخص اخر لان المتشخصات امور جزئية لا ترتسم
صورها فى ذات النفس بل فى آلاتها فكذا صورة الماهية المتشخصة انما ترتسم فى الآلات بخلاف صور الفصل
وما يتحصل بها من الانواع فانها امور كلية يحصل منها صور متغايرة انتهى كلام المص والشريف فظهر من هذا
ان ما قرره الش فى دفع التشنيع المذكور عنهم نقلا عن الحكماء هو الذى قرر به جمهور المحققين من المتكلمين
والحكماء بل من الحكماء فقط فى كون التشخص موجودا خارجيا لا يحصل من كل متشخص به صور عقلية متغايرة
فكيف يصح بهذا الكلام رد ما استند لاثبات المذكور ودفع التشنيع منهم كما زعمه الش المحقق وما ذكره من ان التشخص
باق من اول العمر الى آخره مع تبدل الاعراض القائمة به لا يقتضى كون التشخص امرا لا نوع له اذ الكلام فى التشخص
لا فى اعراضه المتبدلة ومن البين ان التشخص لما كان مركبا من التشخص والماهية النوعية فلا بد ان يكون ذلك
التشخص متشخصا بذاته والا لزم الدور او التس او ان لا يحصل امر جزئى فى الخارج كما سبق من الادلة فيثبت
انه هنا امر لا نوع له وهو مطلوبهم وليس معنى كون التشخص متشخصا بذاته انه لا يحتاج الى الفاعل حتى
ينافى ما هو التحقيق عندهم بل معناه ان الفاعل جعله كذلك من غير احتياج ههنا الى تشخص اخر ينضم اليه
قطعا للزوم الدور او التس وما ذكره من ان كونه امرا لا نوع له لا يطابق اصولهم فانهم حصروا الممكنات
فى المقولات العشرة فلا بد ~~ان يكون التشخص وتشخصه~~ بذاته لا يقول بوجوده منفردا عن الماهية
كما تحققه من كلام المص والشريف بل يقول ان وجوده عين وجود الماهية فلم لا يجوز اندراجه تحت واحد
منها باعتبار ان هنا ماهية ووجودا وتشخصا فى العقل ولا شك فى اندراج الاولى بل الثانى
منها تحتها على انهم ان يقولوا لاثبات كون تلك المقولات اجناسا عالية وذواتا للممكنات دونه خرط القتاد
فيجوز ان يكون اعراضا وخارجة عن ذوات الممكنات ولا شك ان كل تشخص متشخص بذاته ممتاز
عن سائر التشخصات بمفهوم عرضى يشترك فيها جميعا فالحق ان ما حسبه المتاخرون ههنا هو الذى
ارتضى له الاقدمون ايضا على ما حققناه فلا ينفع للحكماء ما قرره من المقدمات وسيتضح لك الحال ايضا

فلا ينفع كون التشخص متشخصا بذاته لان القائل بكون التشخص متشخصا بذاته صرح

ايضا وح فالتشخص اه اى حين ما كان التشخص امرا داخلا فى قوام التشخص فذلك التشخص الداخل
لكون الكلام فيه متشخص لا نوع له لكونه متشخصا بذاته قطعا للزوم الدور او التس كما سبق وان كان هولاء
التشخص متشخصا لا نوع له ايض حين ما كان خارجا عن التشخص للدليل المذكور بعينه لكن الكلام ليس فيه
والحال ان ذلك التشخص الداخل الذى هو متشخص لا نوع له مادى لكونه جزءا من المادى فلا يمكن ادراك
المتشخص المشتمل على هذا التشخص الا بالآلات الجسمانية ولا يمكن ادراكه بطريق التعقل فيلزم ان لا يكون
بعض الاشياء معلوما له تعالى وبهذا اندفع ما اورد عليه من ان الدليل الدال على كونه متشخصا لا نوع له
دال عليه سواء كان التشخص داخلا فى قوام التشخص او خارجا فالتخصيص بالدخول تطويل بلا فائدة انتهى
لان ذلك مبنى على جعل قوله فالتشخص متشخص لا نوع له نتيجة على ما سبق وليس كذلك بل هو بيان الواقع كقوله
وهو مادى فالنتيجة ليس الا قوله فلا يمكن ادراكه الا بالآلة اه واما ما قيل على هذا التقرير الاخير يتجه على الش كالمبنوى م
ايض ان التشنيع المذكور لا يتوقف على الدخول فى القوام بل يكفيه مجرد كونه متشخصا لا نوع له داخلا
فيه او خارجا عنه فالظاهر من البناء المذكور ان يكون موقوفا عليه كالاساس ولا بد فيه حمل البناء على
مجرد المشائية لا الاحتياج وهذا القدر اعنى الاكتفاء بصورة الدخول كاف فى بيان مجرد المشائية
لان كلامه ههنا ظاهر فى التوقف على الدخول انتهى ما لا فمدفوع ايض لان الكلام فى لزوم نفى العلم بالجزئيات
المادية لهم بناء على ما اشتهر فيما بينهم وذلك اللزوم يتوقف على كون التشخص امرا داخلا فى قوام التشخص اذ لو
كان خارجا عنه فغاية ما لزم عدم العلم بذلك التشخص الذى هو متشخص لا نوع له وليس الكلام فيه بل الكلام فى
لزوم نفى العلم بالجزئيات المادية التى كان التشخصات جزءا منها وذلك اللزوم يتوقف على الدخول فى القوام
قطعا على انا قد اشرنا الى ان التشخص وان كان متشخصا بذاته لكنه عين وجود الماهية فى الخارج وان كان
مغايرا لها فى الذهن كما سبق من المص فلا بد ان يكون امرا داخلا فى القوام حتى يحصل هذا الامر والحق ان كون
التشخص امرا خارجا عن قوام التشخص وان لم يضر كونه متشخصا بذاته لكنه ليس بمراد ههنا لا فى الدعوى
ولا فى الدليل فلا كلام على التوقف الظاهر فى كلام الش وبهذا ظهر فساد ما قيل فى الجواب عنه اولا بان المبنى كالمبنوى م
على ما اشتهر هو التشنيع المعتد به الناشى عن اعتقاد ذهب اليه طائفة من العقلاء لا مطلق التشنيع وثانيا
بان بناء الحل والتشنيع ليس على ما اشتهر باعتبار نفسه بل باعتبار لازمه الذى هو الحكم بان نفى جملة
المعلومات ما هو جزئى حقيقى مادى له لا نوع له اعم من ان يكون داخلا فى القوام او لا انتهى لان كلا منهما ناش
من عدم تحرير المقام على انه يرد على الاول انه لا فرق بين بناء التشنيع على دخول التشخص فى قوام
الماهية وبين بنائه على خروجه عنه فلم كان الاول تشنيعا معتدا به دون الثانى وعلى الثانى ان بناء
التشنيع على لازم ما اشتهر اعم من ان يكون داخلا فى القوام او لا خلاف الظاهر من التخصيص والاتجاه
انما هو على ما هو الظاهر منه على انا لا نم ان ما كان خارجا عن القوام كان ماديا وان كان متشخصا

بذاته اذ كونه ماديا انما يكون بكونه جزأ من المادي ولو سلم انه اعم منه فلا بد ان يكون موقوفا عليها ولا يلزم في الخارج ان
يكون موقوفا على معروضه وآلانصاف ان المقام مستغن عن هذا البيان فالوجه فيه ما بيناه وليس هذا مذهبهم اشارة
الى جواب التشنيع المذكور وحاصله انه وارد على ما فهموه من كلامهم ما ليس مذهبا لهم اذ لا يثبتون في التشخص امرا
داخلا في قوام مسمى بالتشخص بناء على انهم استدلوا على بطلان ذلك الاثبات بان يقال لو كان التشخص عبارة عن مجموع
الماهية والعوارض المشخصة لها لم يصح حمل الماهية على افرادها ضرورة ان العارض المتشخص والماهية متباينان
فيكون كل منها متباينا للمجموع المركب منهما فكيف يصح حمل الانسان مثلا على زيد بل يكون ذلك الحمل من حمل الجزء على الكل
المتمايزين بحسب الخارج وذا باطل قطعا بل لا يثبتون التشخص من حيث هو هو اصلا ويقولون ان امتياز كل شخص
اما بالعوارض الخارجية كالكيف والكم والاين والمتى وامثالها ولكل منها نوع داخل تحت احدى المقولات التسع
كما في النظر الجليل وآما بالوجود الخارجي الخاص الزائد على الماهيات كما في النظر الدقيق وكذلك الوجود ايضا نوع
لكونه حصة معينة من الوجود المطلق بمعنى الكون في الاعيان الشامل للوجودات الخاصة كما سبق وقد تقرر انه ما من
كلي الا وهو نوع لما تحته من الحصص وذلك النوع لا يدرك بالحس قطعا لكونه من المعقولات الثانية التي لا يحاذي
بها امر في الخارج وهو ظاهر فثبت ان امتياز التشخص عندهم انما هو باحد هذين الامرين اللذين لكل منها نوع لا
بما لا نوع له كالتشخص كما زعم المتاخرون فقوله بل امتياز اشارة الى الشق الاول فقوله والعوارض المعروضات
تأييد لذلك الترقي كانه قال وكيف يثبتون ممكنا لا نوع له محسوسا باحدى الحواس وقد حصروا الاعيان الموجودات
من الجواهر والاعراض في المقولات العشرة التي هي اجناس عالية لها فكل ممكن ولو من المجردات فله نوع والحاصل
انه ليس في تحقيقهم واعتقادهم مفهوم يدرك بالحس دون العقل بل كل ما يدرك بطريق التخييل يدرك هو ايضا
بطريق التعقل عندهم فلا اختلاف في المدرك بل في الادراك فهم مع ذلك التحقيق والاعتقاد لا يلزمهم الكفر
ولو سلم فلا يعلمون لزومه فلا ينبغي تكفيرهم على مقتضى اصول اهل السنة سواء كان ما حققوه صوابا او خطاء
هذا ونحن نقول قد عرفت ان ما قرروه في بطلان كون التشخص مجموع العوارض والماهية هو عين ما قرره
المص والشريف وغيرهما مع ذهابهم الى كون التشخص موجودا خارجيا وجزأ من الموجود في الخارج لانهم حققوا
ان معنى كون التشخص موجودا هو معنى وجود الماهية المشخصة بحسب الخارج وان التشخص والماهية النوعية
متحدان في الخارج ذاتا وجعلا ووجودا ومتمايزان في الذهن فبذلك صح الحمل بين الماهية النوعية والتشخص وهذا
معنى وجود الماهية في الخارج ايضا كما حققوا به قول من قال الوجود عين الماهية بحسب الخارج وان كان متغايرا
في الذهن والفلاسفة وان صرحوا بان الوجود الخاص زائد على الماهية الممكنة الا انهم لا يقولون بانها زائدة
عليها بحسب الوجود الخارجي لاستلزامه مفاسد منها كون الوجود موجودا خارجيا مع انه من المعقولات
الثانية اتفاقا ومنها كون الماهية موجودة قبل وجودها ضرورة ان ثبوت الشيء للشيء في ظرف فرع
ثبوت المثبت له فتعين ان المراد من الزيادة في كلامهم انما هو الزيادة بحسب المفهوم لا بحسب الخارج كما قال به من

من اثبت التشخص وجعله موجودا بحسب الخارج كما عرفت انفا فعلى هذا نختار الشق الثاني ونقول امتياز كل شخص
انما هو بحسب وجوده الخاص به ووجوده الخاص به متحد معه بحسب الخارج وان كان متغايرا له في الذهن وزائدا
عليها ولا نم ان لهذا الوجود الخاص وهو الذي نعني به التشخص نوعا وماهية كلية يندرج هو تحته والوجود المطلق
بمعنى الكون في الاعيان امر انتزاعي اعتباري لا يصح كونه ذاتيا لما تحته من الوجودات الخاصة وما تقرر من ان كل كلي
فهو نوع لما تحته من الحصص بذاته بمعنى انه لا يحتاج الى تشخص اخر لا بمعنى انه لا يحتاج الى الجاعل لا ينافي في اصولهم بل
هو المناسب لكون الواجب متشخصا بذاته كما قرروه وما ذكروه من ان اعيان الموجودات والاعراض لا بد ان تكون
داخلة تحت احدى المقولات فلعله بالنظر الى ما له مهية كلية اولا يلزمون كونها انواعا لما يندرج تحتها كما اشرنا
اليه او يراد من المقولات مطلق المحمولات ولو كانت جزئيات بناء على انها تكون محمولة في التحقيق ومن هنا اورد على
قوله والعوارض الى قوله داخلة في احدى المقولات اه انه ان اريد من المقولات المقولات العشرة فالصغرى
القائلة بان جميعها داخل في احدى المقولات ممنوعة لجواز ان لا يكون بعضها داخلا فيها مع انهم لم يقيموا دليلا على
هذا الحصر كما في المواقف وان اراد بها مطلق المحمولات ولو كانت جزئية بناء على جواز كون الجزئي محمولا في التحقيق
فالكبرى المطوية القائلة بان كل ما هو داخل فيها فله ماهية كلية ممنوعة لجواز ان يكون بعض الجزئيات الحقيقية
بسيطا لا ماهية كلية له كذات الواجب والتشخص لا بد لنفي ذلك من دليل انتهى نعم الترديد المذكور غير مستحسن
لان المراد بالمقولات ههنا المقولات العشرة كما صرح به في حواشي التجريد وهو المصرح به في التعليم الاول للفارابي
لكنه ردده توسيعا للدائرة والانفكاك فيه ما اشرنا اليه من قولنا فلعله بالنظر الى ما له مهية اولا يلتزمون
اه واما ما اشرنا اليه ثالثا بقولنا او يريدون اه فلتوضيح كلام هذا القائل والا فلا يريدون بالمقولات
في كلامهم مطلق المحمولات ولو جزئيا حقيقيا فافهم وآما ما اورد عليه من ان كون بعض الممكنات متشخصا بذاته
ان حمل على معنى كون التشخص معللا بالذات او بواسطة لازمها فقد قالوا ان النوع على هذا ينحصر في فرده
وان حمل على معنى كون التشخص عين الذات كما في الواجب عندهم فهو مناف لقولهم بان الوجود زائد على
كل ممكن فليس عندهم ممكن لا نوع له قطعا على ان مقصودهم حصر الممكنات المادية المحسوسة باحدى الحواس عندهم
وفي اعتقادهم ولا شك في انحصار تلك الماديات في العشرة وان لم تنحصر في الواقع مع ان الشق ههنا مانع
لدليل التكفير فلا يقابل بالمنع قطعا انتهى ففيه ما فيه آما اولا فلانك قد عرفت مما حققناه انفا معنى كون
الوجود زائدا على ماهية الممكن وانه على هذا لو كان كون بعض الممكنات متشخصا بالذات محمولا على معنى كون
كون التشخص عين الذات عندهم لا يكون هذا منافيا لما عندهم من زيادة الوجود على الماهية وانما يكون منافيا
لو كان مرادهم بالزيادة الزيادة بحسب الخارج ودونه خرط القتاد وآما ثانيا فلانا لا نم ان مقصودهم
حصر الممكنات المادية المحسوسة ولو سلم فلعل مرادهم حصر ما له مهية كلية ولو سلم فلعل محل النزاع خارج عن الحصر
ودعوى البداهة غير مسموعة وآما ثالثا فلان الشق وان كان مانعا لدليل التكفير لكنه ترقي من المنع الى

كلبنوعه

الاستدلال وادعى عدم جواز تكفيرهم بان تكفيرهم لا يطابق اصولهم واصل الشرع ايض فاى كلام اليق بالمنع
من هذا والحق ان مقصود الش انما هو التصحيح بقدر الامكان والا فلا يليق لمثله ان يلتزم كلماتهم المخالفة
لما عليه النصوص القاطعة فتدبر والله الهادى فانهم لا يثبتونه اه قيل انهم ادعوا كون التشخص
والتعين وجوديا واستدلوا عليه بانه جزء الموجود فى الخارج بخلاف المتكلمين حيث ذهبوا الى ان التعين منهیه
عدمى فهذا صريح فى انهم اى الحكماء اثبتوا امرا داخلا فى قوام الشخص سمى بالتعين والتشخص ولا مخلص الا بان
يحمل مراده على ان لا يثبته المحققون منهم فلا ينبغى تكفيرهم بجميعهم هذا وفيه انه صرح المص فى المواقف اولا
بان الاستدلال المذكور للمحققين ثم قال واما المتكلمون اه فهذا صريح فى ان الاستدلال المذكور للمحققين من
الحكماء وقد صرح به شارح التجريد ايض على انه لا شك ان كلام المواقف صريح فى ان الاستدلال المذكور للمحققين
من الطائفتين وثانيا فى اخر هذا المبحث بان النزاع بين الفريقين فى هذه المسئلة لفظى وان الكل متفقون
على اثبات هذا الامر فى الكلى بحسب الذهن وجعل هذا الامر متحدا مع الماهية بحسب الخارج فلزمهم نفى العلم ببعض
المعلومات قطعا والعجب من القائل انه تبع ظاهر تقرير الش اولا ثم لما جاء ههنا واطلع على مذهبهم فى وجود
التشخص صرفه وجعله مذهبا لغير المحققين منهم مع ان كتبهم وكتب الكلام مشحونة بان كون التشخص موجودا
مذهب المحققين منهم وان ذهب بعض فلاسفة الاسلام من المتأخرين الى كون التشخص من الامور الاعتبارية
وقد عرفت عدم النزاع بينهم فى ذلك ايض بحسب النظر الجليل واما بحسب النظر الدقيق اه يعنى انه قد اشتهر
فيما بينهم ان المشخص هو العوارض الخارجية لكنه نظر ظاهرى بعيد عن التحقيق لان كلا من تلك العوارض
ثابت للشخص فى الخارج ومن البين ان ثبوت شىء لشىء فى ظرف من الخارج والذهن فرع ثبوت المثبت له
فى ذلك الظرف بداهة فلا بد ان يكون ذلك الشخص موجودا متشخصا قبل ثبوت تلك العوارض له وقبلية
بالذات وهو خلاف المفروض فلا يكون تلك العوارض مشخصة بل التحقيق ان المشخص هو الوجود الشخصى
المقرون بتلك العوارض وايض لو كان المشخص هو تلك العوارض لتبدل الشخص عند تبدلها الضرورى
واللازم بط ضرورة لان الشخص باق من اول العمر الى اخره مع تبدل عوارضه فى كل وقت وهذان
الدليلان اشار اليهما فى حاشية التجريد وقد سبق نقل الثانى ههنا عن قريب قيل يتجه على الثانى انه منهیه
يجوز ان يكون المشخص فى الواقع هو العوارض اللازمة الغير المتبدلة وفيه ان عدم تبدل العوارض
اللازمة مم نعم لو قيل المشخص هو عرض ما من العوارض الخارجية مثل اين ما وكيف ما وغير ذلك لكان
له وجه كما اشار اليه شارح الاشارات الا ان يكون مراده بالعوارض اللازمة ذلك هذا لا يقال يرد
عليه ايض ان تشخص العرض موقوف على تشخص المعروض فكيف يحتاج فى تشخصه الى عرض ما اعنى
العرض اللازم لانا نقول احتياج المعروض فى تشخصه الى نفس العرض لا الى تشخصه فلا محذور وبهذا
اندفع ما نقله صاحب المحاكمات عن بعض الفضلاء حيث قال سمعت من بعض الفضلاء يقول لسنا

لسنا نعقل العوارض المشخصة فان تلك العوارض ان كانت عقلية لم تشخص شيئا خارجيا وان كانت خارجية فهى عارضة
فى الخارج ومن البين ان تشخص العرض الخارجى بل وجوده موقوف على وجود المعروض وتشخصه فكيف يحتاج فى تشخصه
الى العرض انتهى ووجه الاندفاع ان المحذور فيه انما هو احتياج المعروض فى تشخصه الى تشخص العرض لاستلزامه الدور
الباطل وذا غير ثابت ههنا بل الثابت احتياجه فى تشخصه الى نفس العرض هذا ثم قال حاكيا عن ذلك البعض من الفضلاء
بل الحق ان المشخص هو المبداء الفاعل فان التشخص ليس الا هذه الهوية وهذه الهوية ربما تكون لذاتها وهو واجب
الوجود وربما تكون هذه الهوية بالغير فذلك الغير هو الذى يجعل هذه الهوية ولا نعنى بالمشخص الا هذا انتهى ثم
قال فى رده واقول هذا انما يكون لو اريد بالمشخصات علل الهوية لكن مرادهم بالمشخصات ههنا الاعراض الخارجية
اللازمة للشخص انتهى اقول فظهر من هذا ان كون المشخص هو العوارض الخارجية اللازمة حقيق بالقبول الا ان
يقال كون هذه الاعراض مشخصة داخل فى كون وجوده الخاص مشخصا كما جعله نظرا دقيقا ثم الظاهر ان
مثل هذه العوارض وكذا وجوده الخاص الذى جعله الش مشخصا انما يعتبر خروجه عن قوام الشخص بمعنى الماهية
بمعنى ما به الشىء هو هو لا بمعنى الهوية الشخصية التى كان الكلام فيها بل الظاهر ان كون الشخص متشخصا انما يكون
بذلك الوجود الخاص كما لا يخفى على المصنف فلا يكون قوله بل امتيازه كل الى قوله واما بحسب النظر الدقيق اه فى مقام
الترقى عن قوله فانهم لا يثبتونه اه وهذا مبنى ايض على ما نقلناه عن المص والشريف وحققناه فليتدبر
فامتيازه بنحو وجوده الخاص اضافة النحو الى الوجود من اضافة العام الى الخاص كما فى يوم الاحد وقوله بمعنى ان
هذا النحو من الوجود يعنى ان كون وجوده الخاص مشخصا ليس بمعنى انه ينضم الى الماهية فيصير المجموع متشخصا معينا
لان ذلك باطل قطعا سواء كان الوجود المنضم اليها موجودا خارجيا او امرا اعتباريا لما سبق من عدم صحة
حمل الكلى على مثل هذا الشخص ولانه يلزم وجود الماهية قبل وجودها اذا كان الوجود موجودا خارجيا ضرورة
ان ثبوت الشىء للشىء فى ظرف فرع ثبوت المثبت له فى ذلك الظرف وهو مع كونه خلاف الواقع والمفروض يستلزم
الدور والتسلسل ويلزم عدم وجود الشخص اذا كان الوجود المنضم امرا اعتباريا وهو خلاف الواقع والغرض
ايض بل بمعنى ان هذا النحو من الوجود المقارن لتلك الاعراض مخصوص به اى خصصه الفاعل به بحيث يتنزع منه
لا من غيره فيكون ممتازا به عن سائر افراد نوعه مع كون هذا النحو امرا اعتباريا خارجا عن قوام الشخص
وتلك المقارنة دائمة او متبدلة باقتضاء الماهية النوعية واستعدادها لها دائما او لاستعدادات
متواردة متعاقبة فى مادة ذلك الشخص عندهم قال فى حواشى شرح الاشارات والذى يقتضيه قواعدهم
ان الماهية اذا كانت مجردة فنوعها منحصر فى الفرد وان كانت مادية فتختلف اشخاصها بحسب اختلاف
استعدادات حصص المادة بمعنى ان كل استعداد خاص يستدعى وجود تلك الماهية مقارنا باعراض
وهيئات مخصوصة لا بمعنى ان تلك الاعراض والهيئات تنضم الى الماهية الكلية فتتشخص الماهية عين
وجودها بالذات وغيره بالاعتبار فان وجودها الذى يقتضيه الاستعداد المخصوص هو الذى

فتشخصا كيف وتشخص الموضوع سابق على تشخص الاعراض

يمتاز به عن الافراد الموجودة بوجود اخر يخصه لاستعداد الاخر وتلك الاعراض قد تسمى مشخصه بمعنى انها عنوان
التشخص وعلامة لا بمعنى انها علة لتشخصها وامتيازها ولذلك يشتبه علينا عند تبدل الاعراض هذا كلامه
في كتبه ومحصوله ان المشخص هو الوجود الخاص بمقتضى الاستعداد المخصوص المقارن للاعراض الخارجية
بالاستعدادات الماهية او المادة لتلك المقارنة ولا يخفى ان ذلك لا يقتضي كون التشخص امرا اعتباريا
خارجا عن قوام الشخص كما هو غرض ولو سلم التشخص فلا كلام في انه متحد مع الماهية الموجودة ذاتا وجعلا ووجودا
مع تمايزهما في الذهن وهو الذي حققه من ذهب الى كون التشخص موجودا خارجيا وداخلا في قوام الشخص
فعلى هذا لا يحصل من كل شخص صورة في العقل مغايرة للصورة الاخرى الحاصلة من شخص اخر لان التشخصات
امور جزئية لا يرتسم صورها في العقل بل في آلاتها فكذا صورة الماهية المشخصة انما ترتسم في العقل
في الالة فيلزم عليهم ما يلزم ولا ينفع لهم تلك العبارات الانيقة   التي يمتاز الامر بها اي بتلك
الاعراض والعلامة لا بنفس التشخص فان المحسوس باحدى الحواس هو تلك الاعراض لا نفس التشخص
الذي هو عبارة عن الوجود الخاص فانه من المعقولات الثانية وقوله عندنا اي لا في نفس الامر اشارة
الى التوفيق بين المشهور والتحقيق بان مرادهم من جعل العوارض مشخصة هو جعلها مشخصة عندنا
لا في نفس الامر لكونها علامة للتشخص وعنوانا له وان كان المشخص في الواقع لتشخصه ووجوده
الخاص به والى هذا اشار في حواشي التجريد حيث قال الشخص قد يتغير في كم وكيفه وانيه وكذا
في سائر اعراضه مع بقاء تشخصه فلا يكون الاعراض مشخصة بالحقيقة بل المشخص بالحقيقة
نحو وجوده الخاص به قال الشيخ في تعليقاته هوية الشيء وعينه ووحدته وتشخصه وخصوصيته
ووجوده المنفرد له كله واحد نعم هذه الاعراض مشخصه عندنا بمنزلة العلامات التي يعرف بها
التشخص فلذلك قد يشتبه علينا الشخص عند تبدل الاعراض وتشابهها انتهى فتذكر ما ذكرنا
عليه انفا   ولذلك اي لكون تلك الاعراض مشخصة عندنا لا في الواقع يختلف تلك الاعراض باختلاف
المدارك والاذهان فتشخص عند بعض الاذهان بكيفية وباخرى عند بعض اخر وحاصله انه لو كانت
العوارض مشخصة في الواقع لم تختلف باختلاف المدارك والاذهان واللازم بط فكذا الملزوم فهذا
دليل اخر لعدم كون الاعراض مشخصة في الواقع غير الدليلين المنقولين عن حواشي التجريد فظهر من هذه الادلة
انه كما ان العوارض القائمة بالشخص في الواقع لا تكون مشخصة لتاخرها وتبدلها كذلك لا يكون العوارض
الحاصلة منها القائمة بالاذهان مشخصة ايض لاختلافها وتبدلها فلا حاجة الى ما قيل فيه من انه لو كانت   كالمنوى
العوارض القائمة بالاذهان مشخصة لزم ان يكون لشخص واحد وجودات متعددة في الخارج وهو بط
على ان تلك الوجودات وجودات ظلية يجوز تعددها لشيء واحد قطعا فالوجه فيه ما اشرنا اليه فالحق
ان تمام هذا الدليل لا يحتاج الى هذا التقرير واما ما قيل من غاية الادلة الثلثة المذكورة في الكتابين ان

الاولان في حاشية التجريد والثالث في هذا الكتاب

ان ليس العوارض الخارجية مشخصة في الواقع وهو ليس بمط والمط كون وجوده الخاص مشخصا وذا ليس
بلازم فليس بشيء اذ لا بد هنا من التشخص في الواقع وحين لم يكن هو تلك العوارض الخارجية لما سبق من الادلة
يلزم قطعا ان يكون هو وجوده الخاص به فلا حاجة الى ما قيل في بيانه من انه ليس هنا امر متقدم على جميع
العوارض الا الوجود الخاص والتشخص على ان الترجيح بكونه متقدما على الاخرى يقتضي ان يكون التشخص
داخلا في قوام الشخص ولا يرضى به هو ولا الناس وانما قلنا ان الترجيح المذكور يقتضي دخول التشخص في
القوام لانهم قالوا اذا كان لماهية امور متعددة فاقدمها يعتبر ذاتيا كالناطق والمتعجب والضاحك فالوجه
في تمام التقريب ما قدمناه ثم جرى الحق على لسانه من حيث لا يرضى به فتدبر والله الهادي   والعوارض
والمعروضات اه الظ مما ذكره ان التشخص داخل في قوله والعوارض فلا يلزم ان لها ماهية كلية وقد سبق انه مشخص
بذاته داخلا او خارجا والوجود المطلق بمعنى الكون في الاعيان امر انتزاعي لا يكون نوعا له وكون الشيء نوعا
لحصصه انما هو في الذاتيات نعم العرض العام نوع لحصصه من الاعراض لكن قد يوصل بالرسم الى الكنه كما اشار
اليه الش في بحث النظر ولئن تنزلنا عن ذلك فتلك العوارض والمعروضات التي لها ماهيات كلية اذا انحصرت في الخارج
في فرد كما ذكروا في توجيه ان يكون جميع الاشياء معلومة له تعالى فاما ان يكون الانحصار المذكور معلوما له
تعالى فذا علم جزئي قطعا واما ان لا يكون ذلك الانحصار معلوما له تعالى فيرد عليهم ح ان ذلك الانحصار
من قبيل المعلومات فيكون بعض الاشياء خارجا عن علمه تعالى ومع ذلك يلزم ان لا يكون ذلك الفرد معلوما له
تعالى قطعا لاحتمال ان يكون فرد اخر غيره وان لم يكن في الواقع كذلك ومثل هذا نقص يجب تنزيه الله تعالى
فالحق ان العلم الكلي بدون العلم الجزئي نقص ايض ولعل في قوله الاتي سواء صوابا او خطأ ايماء الى ذلك
فليس الكلية والجزئية فيه اشارة الى اندفاع دفع التشنيع المذكور والتكفير السابق على شيء واحد وهو
كون الكلية والجزئية صفتين للادراك لا للمدرك ولو كان الامر بالعكس لورد عليهم التكفير والتشنيع واذا
بحث في التكفير السابق ايض على تحقيق ان الكلية والجزئية صفتان للعلم لا للمعلوم وكان تكفيرهم وتشنيعهم
على شيء واحد وهو لزوم ان لا يكون بعض الاشياء معلوما له تعالى لكن تكفيرهم وقع من اكابر الائمة كالغزالي
وغيره وتشنيعهم كان من فلاسفة الاسلام ولذا فرق بين التعبيرين فتبصر بالتعيين   وهو اي الادراك
الجزئي الشبيه بالتخيل نقص على ما فصلوه في كتبهم بناء على ان ذلك الادراك ايض انما يكون بالحواس وما يجري
مجراه وهي مستحيلة على الله تعالى ومبناه انهم قائلون بالايجاب وان العلوم الجزئية انما تكون بالالات الجسمانية
ولقائل ان يقول تلك العلوم الجزئية يجوز ان يكون مترتبة على ذاته تعالى من غير احتياج هنا الى الالات الجسمانية
المستحيلة على الله تعالى لكن هذا كلام تحقيقي ولا يلزمون بذلك وانما الزامهم بالتزام ان من الاشياء ما هو
جزئي حقيقي لا يمكن ادراكه الا بما هو جزئي مثله وقد اشرنا اليه مرادا   كذلك مثل هذه الادراكات
لقائل ان يقول القياس قياس مع الفارق سيما وقد ورد في النصوص ثبوت هذه الادراكات في حقه تع فلو

جزم يتعلق بالقدر المذكور تكفيرهم نعم انهم مع ادعائهم انه لا يعزب عن علمه مثقال ذرة لا يستحقون التكفير
ولو لزم الكفر فيه لان ذلك اللزوم ليس ببين جدا مع ذلك لا يلتزمون الكفر فالكفر انما هو في الالتزام وفي
لزوم الكفر المعلوم ايض على ما اشار اليه بعض الافاضل وكل منهما غير موجود فيهم فبهذا القدر يمكن لهم الخلاص
من الكفر كما الاشعري اه ذهب الاشعري ومن تبعه الى ان ادراكات الحواس الظاهرة علم بمتعلقاتها فالسمع
علم بالمسموعات والابصار والبصر علم بالمبصرات وكذا الحال في ادراكات الحواس وخالفه فيه الجمهور من المتكلمين فقالوا
انا اذا علمنا شيئا كاللون علما تاما ثم رايناه فانا نجد بين الحالتين فرقا ضروريا واجيب عن الشيخ بان
ذلك الفرق لا يمنع كون ادراك الحواس علما مخالفا لسائر العلوم المستندة الى غير الحواس اما بالنوع فيكون
العلم على هذا حقيقة جنسية مشتملة على الحقائق منها ادراك الحواس واما بالهوية فيكون العلم على هذا
حقيقة نوعية متفقة ولها افراد متخالفة بالهويات منها ادراك الحواس فالنزاع بينه وبين الجمهور في ان
ادراك الحواس علم جزئي اضافي او حقيقي كما عند الاشعري او نوع مخالف للعلم كما عند الجمهور اذا عرفت
هذا فمقصود الشارح من التنظير ان الاشعري ومن تبعه ارجعوا السمع والبصر وغيرهما الى العلم وان كان مخالفا
له من حيث ان ادراك الحواس عنده من انواع العلم او من افراده فكما لا باس عليهم في ذلك الارجاع كذلك لا باس
على الحكماء في انكارهم السمع والبصر وغيرهما في حق الله تعالى لاحتياج الكل الى آلة جسمانية مستحيلة في حق الله
تعالى اذ المحذور انما هو لزوم ان لا يكون بعض الاشياء معلوما له تعالى فكما لا يلزم هذا على الاشعري ومن تبعه
فيما ذهبوا اليه من الارجاع المذكور قطعا كذلك لا يلزم [illegible] فيما ذهبوا اليه من انكار الاحساس والتخيل عنه تعالى
وان كان بين المسلكين فرق من حيث ان الاشعري ومن تبعه وان قالوا بالارجاع المذكور لكن يحكمون قطعا
بان ذلك العلم علم جزئي بل هو اتم من الابصار والسمع وغيرهما ولا كذلك الحكماء فانهم ينفون عنه تعالى
ذلك العلم الجزئي قطعا لكن هذا الفرق لا يضر مقصوده من التنظير المذكور وهو عدم لزوم محذور
ان لا يكون بعض الاشياء معلوما له تعالى على الفريقين وبهذا اندفع ما اورد عليه من ان غاية هذا
الارجاع ان يكون المسموعات والمبصرات منكشفة عليه تعالى على وجه جزئي كانكشافهما علينا بواسطة
السمع والبصر بل اكمل منه بكثير لكن ذلك الانكشاف هل يترتب على صفة العلم كما عند الاشعري او على صفة
السمع والبصر مثلا كما عند غيره فكل ما ندركه بواسطة الحواس على وجه جزئي فهو تعالى يدركه بواسطة
صفة العلم عند الاشعري فلا اختلاف بيننا وبين الواجب تعالى في المدرك بان يكون بعض الاشياء معلوما
لنا دون الواجب تعالى ولا في الادراك ايض بان يكون بعض العلوم الجزئية حاصلا لنا دونه تعالى
فالتأييد المذكور لكونه قياسا مع الفارق مما لا وجه له انتهى وذلك لان التاييد المذكور انما هو في عدم
لزوم ان لا يكون بعض الاشياء معلوما له تعالى وذا محقق على مذهب الفريقين على ان تقريره يشعر بان
ارجاع ادراك الحواس الى صفة العلم عند الاشعري انما هو بالنظر الى الواجب تعالى وليس كذلك بل الارجاع

بل في طريق الادراك فانه من جهة ان علومنا الجزئية بواسطة الآلة الجسمانية دون الواجب تعالى

الارجاع عنده في مطلق ادراك الحواس في الواجب تعالى وفي غيره بل في غيره فقط اذ لا حواس له تعالى حتى يرجع ادراكها
الى العلم ثم اعتبروا ذلك ايض في صفة السمع وصفة البصر لله تعالى فافهم لكن لقائل ان يقول ههنا نزاع اخر وهو
ان العلوم الجزئية هي هل هي حاصلة لله تعالى كما عند الاشعري ومن تبعه ام لا كما عند الحكماء فتاييد كلامهم بما ذهب اليه
الاشعري غير صحيح لانه معترف بحصول العلوم الجزئية له تعالى قطعا في الارجاع المذكور دون الحكماء الا ان يقال
لا يلزم من انكارها في حقه تعالى كفر وانما الكفر في لزوم ان لا يكون بعض الاشياء معلوما له تعالى فلذا لم يلتفت
الى تاييد الاول بل الغرض من التاييد انما هو الثاني هكذا حقق المقام فان قلت قد تقرر عند الفلاسفة
اه ابطال للتوجيه السابق لكلامهم ههنا بقوله قلت حاصل مذهب اه بانهم لا يرضون به ومنشاؤه ما سبق
منه ومن الطوسي ايض من تحقيق مذهبهم من ان المؤثر في الاشياء كلها هو الله تعالى كما هو صريح قوله الآتي لان مذهبهم
على ما قررت اه اذ لو كان مذهبهم ما هو المشهور من ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد لا يكون له تعالى علم بما عدا
العقل الاول الصادر عنه تعالى فضلا عن العلم به على الوجه الجزئي فيكون الحاصل السابق منافيا للتحقيق
المذكور بل للمشهور ايض حاصل الايراد ان الجزئيات المادية صادرة عنه تعالى عندهم بالاختيار بالمعنى الاعم
وهو كونه تعالى بحيث ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل وما هو كذلك فهو معلوم له على الوجه الجزئي قبل الايجاد ليصح الترجيح
فاللازم ههنا انما هو العلم بما يصدر عنه لا الاحساس به فلا يتوقف العلم الجزئي بالشيء على وجوده فضلا
عن الاحساس حتى يحتاج الى نفيه كما سبق اما الصغرى فلما سبق من ان التحقيق عندهم ان الاشياء كلها مستندة
الى الله تعالى اولا وان لم تكن بالذات بل بالوسائط والآلات واما الكبرى فلما تقرر في كتبهم من ان الفاعل
بالاختيار ولو بالمعنى الاعم يتوقف فعله على تصوره بالوجه الجزئي هذا ولك ان تقول لو صح التوجيه السابق
لاضمحل التحقيق المذكور وما هو المشهور ايض اما الاول فلما عرفت آنفا واما الثاني فلان العلم عندهم
عين الارادة والايجاد واذا لم يكن ما عدا العقل الاول صادرا عنه تعالى لا يكون له تعالى علم به لكنه لكونه ظاهرا
ومشهورا لم يلتفت اليه وما قيل في حاصل الايراد من انه لو صح التوجيه السابق لكان علم العقول بالجزئيات
المادية ايض على وجه كلي لاستحالة الآلة الجسمانية في كل مجرد فيلزم ان لا يكون تلك الماديات معلومة على الوجه الجزئي لشيء
من الواجب والعقول مع انها معلومة لاحدهما بالوجه الجزئي لانها صادرة عن احدهما بالاختيار وكل ما صدر
بالاختيار فلا بد ان يكون معلوما للمصدر على الوجه الجزئي لتوقف فعل المختار عندهم على التصور الجزئي
فظهر ان هذا الايراد وارد على التحقيق والمشهور لكنه قصد المحافظة على ذلك التحقيق ولم يجوز خلافه
ففيه ما فيه اما اولا فلانهم في المشهور ينسبون الافعال والآثار الجزئية الى الطبائع والصور النوعية لا الى
العقول واما ثانيا فلان الغرض في التوجيه السابق اثبات ان جميع الاشياء معلومة له تعالى حتى يخلصهم
عن اثبات الجهل لله تعالى اما على الواجب او على العقول وذا ليس بمطلوب ههنا مع ان الثاني ليس بكفر وعلى هذا يكون اثبات الجهل في
وان كان مخالفا لما عندهم ايض والاول غير مضر في المشهور على انه يستفاد منه ان الواجب تعالى عالم بالاشياء

٢

على وجه كلى فى المشهور وهو مم لما اشرنا اليه من ان العلم عندهم عين الارادة والايجاد واذا لم يوجد هنا ايجاد فلم
يوجد هنا علم فظهر منه ايض على ما قالوه من ان الواجب عالم بالاشياء كلها هو الله تعالى كما هو مذاق الشيخ الطوسى
وذلك المحقق لا على ما هو المشهور من ان المؤثر فى الاشياء ليس هو الواجب فقط ففرض المورد هنا انما هو
بيان مخالفته لما هو التحقيق واما مخالفته لما هو المشهور فظاهر من ان يخفى واما قيل من انه لا حاجة الى البناء
على التحقيق المذكور فان العقل الاول الصادر عنه تعالى جزئى حقيقى عندهم فيلزم تعقله بالوجه الجزئى
وهذا القدر كاف فليس بشىء اذ الكلام فى العلم بالماديات ولا نزاع لاحد منهم فى انه تع يعلم ذاته وذوات
المعقول على وجه جزئى الرأى الكلى لا ينبعث منه شوق اه فرده صاحب المحاكمات بالارادة
الكلية والشعور الكلى فلعل الشعور المذكور اعم من التصور السانح والتصديق بفائدة مبهمة او التصور
المقارن بذلك التصديق فعلى هذا يكون الرأى الجزئى المقابل له اعم من التصور الجزئى والتصديق بفائدة
معينة او التصور المقارن بذلك التصديق وانما لا ينبعث عن الرأى الكلى الشوق الجزئى لما سيشير
اليه اذ نسبة الكلى الى جميع الجزئيات على السواء والشوق الجزئى انما يكون الى فعل جزئى معين فلا بد هنا بعد
الرأى الكلى من رأى جزئى بالفائدة المعينة متعلق بالتصديق حتى ينبعث منه الشوق الجزئى الى فعل معين
لا يقال الحيوان انما يريد تناول الغذاء مطلقا لا تناول غذاء معين لانه تناول غذاء اى غذاء وجده
فارادته تلك ارادة كلية لكونها نحو مراد كلى ثم انه اذا حضره غذاء ما جزئى تناوله فهذا يدل على صدور
الفعل الجزئى عن الارادة الكلية لانا نقول المبداء الاول لهذا الفعل هو تخيل الغذاء والحيوان انما يتخيل
غذاء جزئيا يتذكره كما احس به اذ لا يعقل هو الكليات مجردة ثم انه ينبعث من ذلك التخيل شوق جزئى
الى ذلك الفعل الذى يتذكره فيعزم على طلبه ويتحرك فى الطلب فان وجد غذاء اخر غيره بالتشخص قام مقام
ما طلبه لكونهما متحدين بالنوع وهو امر يرجع الى الغذاء لا الى الحيوان وارادته كذا فى شرح الاشارات
وبينه الشراح بان نسبة الكلى اه مثلا اذا اردنا فعلا مشتملا على التصديق بفائدة ما فالفعل المراد
كلى نسبته الى جميع الافعال من الاكل والشرب والمكالمة وغيرها على السواء فلو وقع بعض منها دون بعض يلزم
الترجيح بلا مرجح قطعا ولا يمكن صدور جميع الافعال الداخلة تحت هذا المراد قطعا فلا بد هنا بعد ذلك من رأى
جزئى يتعلق بخصوص الاكل او الشرب حتى ينبعث منه الشوق الى ذلك الفعل المعين فيتصور صدوره من الفاعل
المختار وتوضيحه ان الشخص لو كان مترددا بين الفعلين لا يصدر منه واحد منهما فكيف اذا كان حاله مطلق
التصور مع التصديق بفائدة ما والحق ان تلك المقدمة مستغنية عن البيان وبيانها انما هو بالنسبة الى
الاذهان القاصرة ثم ان هذا البيان ظاهر فى الافعال الصادرة عن العبد اذ الشوق الذى هو ميل النفوس
مستحيل على الله تعالى فالامر ان بنى على التحقيق السابق يكون المراد بالفاعل هنا الكاسب لكن اذا لم
يمكن الكسب الجزئى بالرأى الكلى يلزمه ان لا يمكن الايجاد الجزئى بالرأى الكلى بالطريق الاولى اذ لا شك

لا شك ان الكسب اهون من الايجاد فلا يرد ان غاية ما يدل عليه ما فى الاشارات مع بيانه ان لا يمكن الكسب الجزئى
بالرأى الكلى وهذا لا ينافى التحقيق المذكور لجواز ان يمكن ذلك فى صورة الايجاد بناء على ما هو التحقيق عندهم
وذلك ان نقول المراد بالشوق هنا غايته التى هى الارادة الجزئية المتحققة فى الموجد والكاسب ثم ينطبق الكلام
المذكور على الموجد والكاسب هذا لكن عبارة الشوق منحصر عندهم فى الافعال الكسبية بناء على ما تقرر
عندهم من ان الواجب تعالى والعقول ليس لهم حالة منتظرة وشوق الى كمالات جزئية فالوجه هنا ان
المراد من الشوق الجزئى هو الفعل الجزئى المترتب عليه ولو حملناه على الوجه الثانى لكان فيه خللا ايض
من حيث انهم لا يقولون بالارادة الجزئية ايض الا ان يكون الارادة اعم من ان تكون ايجابية او اختيارية
فانهم قيل فى دفع هذا السؤال وتحقيق جوابه الاتى لا شك ان الفعل المكسوب كما عند اهل السنة ومحققى
الحكماء او الموجد كما عند المعتزلة ومن تبعهم غير معلوم للفاعل بالوجه الجزئى قبل صدور ذلك الفعل منه كسبا
او ايجادا ضرورة توقف علومنا الجزئية بغير نفوسنا الناطقة على الاحساس به وتوقف الاحساس
به على وجود المحسوس فلو توقف صدور ذلك الفعل الجزئى عنا على علمنا به بالوجه الجزئى كما هو مقتضى اخر كلام
السائل لزم الدور الباطل فاللازم فى الصدور انما هو تعقله قبل الايجاد بوجه كلى واما تعقله بوجه جزئى
فانما يكون بعد الصدور لا قبله كما هو غرضه فظهر صحة الجواب الاتى عندهم وعلى مذهبهم وانه لم يصح عند اهل
السنة وهذا القدر كاف هنا اذ غرض الش انما هو بيان عدم كون التوجيه السابق لمنافيا لمذهبهم لانه
مطابق للواقع انتهى وجوابه ان ادراك الجزئى قبل وجوده موقوف على حصوله فى الخيال لا على حصوله
فى الخارج وحصوله فى الخارج هو الذى يتوقف على تحصيل الفاعل اياه المتوقف على ادراكه اذ كما يكون
حصول الجزئى فى الخارج مبدأ لحصوله فى الخيال كذلك قد يكون حصوله فى الخيال مبدأ لحصوله فى الخارج فلا
يلزم الدور هنا قطعا وقد اورد ايض على هذا السؤال بانا نعلم قطعا انا متى حاولنا فعل حركة فانا لا نحاول
الا ايجاد حركة من حيث هى حركة فى الموضع الفلانى وذلك لا ينافى الكلية ولا نحاول الحركة المعينة من حيث
هى حركة معينة فانها غير حاصلة فكيف نقصدها فهذا الاستقراء يوجب القطع بان المؤثر فى الفعل
الجزئى هو القصد الكلى وانه انما يتخصص ذلك الجزئى بتخصص المحل والوقت واجيب بان تعين المتحرك
والمسافة والزمان يقتضى تشخصية الحركة كما اعترف به المورد فكلماته متناقضة جدا اقول ولعل هذا
كالايراد بغذاء الحيوان كما اشرنا اليه فى اول الكلام وقد عرفت ان الابهام هنا راجع الى الغذاء لا الى الحيوان
فكذلك الابهام ههنا على تقدير وجوده يرجع الى الحركة لا الى المتحرك المريد اياها والكلام فى ارادته فدفع
الايراد المذكور بما ذكرناه اولى من دفع المجيب لانا نم ان تعين المتحرك والمسافة والزمان يقتضى تشخصية
الحركة ولا نم اعتراف المورد المذكور بذلك التعين فانظر الى المعقول لا الى القائل ولذا اى لاجل
ان نسبة الكلى الى جميع جزئياته على السوية هذا هو المفهوم مما فى الكتب الحكمية وهو الظاهر ههنا ولك

وجدم

مقام

الفاعل

لـ

النفوس

طبوم

السؤال والجواب لبعض الناظرين ههنا

ان نقول ولاجل ان الرأى الكلى لا ينبعث منه شوق اوولاجل ان فعل المختار ولو كسبا يتوقف على تصور جزئى
اثبتوا فى الفلك الفاعل المختار عندهم وراء النفس المجردة التى هى بمنزلة النفس الناطقة بالنسبة الينا قوة جسمانية
يرتسم فيها الحركات الجزئية والمدركات الجسمانية بمنزلة الخيال فينا فتكون مبدأ وآلة لتخيل تلك الحركات الجزئية
ومنه ينبعث شوق جزئى الى كل حركة بتصديق ان فى كل حركة كمالا مؤديا الى التشبه بالمبادى العالية من جهة
ان جميع كمالاتها بالفعل كما قرروا ذلك التشبه وكونه كمالاتها بالفعل فى كتبهم فيقصد رمنه تلك الحركة وما قيل
فى التقرير من ان ذلك الشوق يتأكد بالتصديق المذكور فغير موافق لما فى كتبهم بل الشوق الجزئى انما يحصل
بالتصديق المذكور نعم قبل الارادة الجزئية عين تأكد الشوق كما سبق من الشارح فى مبحث النظر لكنه عزاه الى بعضهم
مع ان الكلام ههنا فى الشوق لا فى الارادة هذا وفى التشبه المذكور مباحث طويلة فلتطلب من محله
وربما سماها اى تلك القوة الجسمانية بعضهم وهو الامام الرازى نفسا منطبعة وانما سماها نفسا لسريانها
فى جميع اجزاء الفلك وتعلقها بمجموع الجسم لبساطتها فكانت كالنفس المجردة بخلاف القوى الجسمانية الباطنة
فينا المختصة بدماغ الحيوان او قلبه لتركبها واما توصيفها بالمنطبعة فظاهر جدا وغرضه بذلك الكلام دفع
اعتراض الشارح على الامام حيث جعل الامام مبدأ الارادة الكلية فى الفلك نفسا مجردة ومبدأ الارادة
الجزئية نفسا اخرى منطبعة واعترض عليه الشارح المحقق بانه لم يذهب اليه احد فان الجسم الواحد يمتنع ان
يكون ذا نفسين اعنى ذاتين متباينين هو آلة لهما معا بل مذهب الشيخ ان لكل فلك نفسا واحدة مجردة
يفيض عنها صورة جسمانية على مادة الفلك فيتقوم بها وهى تدرك المعقولات بذاتها وتدرك الجزئيات
بجسم الفلك وتحرك الفلك بواسطة تلك الصورة التى هى باعتبار تحريكها قوة كما فى نفوسنا وابداننا
بعينها وحاصل ما اشار اليه فى الدفع ان مراد الامام من النفس المنطبعة هو تلك الصورة الجسمانية ولا
محذور فى اثباتها وراء النفس المجردة بل هو مطلوب الشيخ لكنه للفرق بين القوى الجسمانية فى الافلاك
البسيطة وبينها فى المركبات سماها نفسا وتوصيفه بالانطباع يدل على ما اراده اذ لا يتصور الانطباع
فى المجردة بقى ان حركات الافلاك غير متناهية عندهم وقد صرحوا بان القوة الجسمانية لا تقوى على تحريكات
غير متناهية فكيف يصح منهم ذلك الاثبات اجيب بان مبادى تلك الحركات الغير المتناهية هو الجواهر المفارقة
بواسطة تلك القوى الجسمانية المتناهية لا على انها لا تكون واسطة فى صدور الاثار الغير المتناهية
فيرد عليه انه ح لم لا يجوز ان تكون تلك القوى الجسمانية مبادى لتلك الاثار فما معنى بقائها فى الازمنة
الغير المتناهية وكونها واسطة لتلك الاثار اجيب عنه بانها تكون واسطة لتلك الاثار بواسطة
الانفعالات الغير المتناهية عليها من النفوس المجردة والبرهان انما قام على عدم صدور تلك الاثار منها ابتداء
لا بواسطة الانفعالات الحاصلة من غيرها اقول فكان تلك الانفعالات كانت سببا لتجدد احوال تلك القوى
الجسمانية والا فما هو جسمانى لا يقدر على امور غير متناهية قطعا قد صرح بعضهم اه يعنى انه صرح

صرح بذلك الشيخ الرئيس فى تعليقاته وهو الذى يقتضيه اصولهم ايضا فاندفع ما قيل ان هذا انما يدفع السؤال عن
المصرحين لا عن الجميع ويمكن ان يقال ايضا اذا صرح البعض بذلك وهو بهمنيار صاحب التحصيل كما فى حواشى التجريد
والشيخ الرئيس ايضا يلزم ان يكون هذا مذهبا للكل لانهما لم يدعيا التفرد فى هذا الكلام قيل حاصل الجواب منع التفرد
عندهم واقول هذا فاسد لكن لما قيل من انه يأباه النقل عن الاشارات مع المسند لا لان الشارح عليه لان هذا القائل حمله
على تخصيص تلك القاعدة فلا اباء ح جدا بل لانه لو حمل على منع التفرد ولاضمحل التحقيق السابق مع ان الشارح
محافظ له على انه الشارح يريد اجراء هذا الكلام فى جميع الجزئيات فلو حمل على منع التفرد بتخصيص القاعدة المنقولة
كما دعم لم يبق تحت تلك القاعدة فرد اصلا مع ان التخصيص المذكور ليس من دأب ارباب المعقول فالوجه ان
يحمل على منع لزوم تعقله للاشياء على الوجه الجزئى على تقدير ومنع كونه محذورا فى حق التوجيه السابق مع الاشارة
الى المنافاة بين ما فى الاشارات المقتضى مع التحقيق المقرر للزوم التعقل المذكور وما هو المنقول ههنا عن
الشيخ على تقدير اخر مستندا بالتحرير بان يقال ان اريد بالتصور الجزئى اللازم ما هو جزئى ولو حكما فى
عدم التعدد بحسب الخارج فاللزوم المذكور مسلم لكنه عين التوجيه السابق مالا ومع ذلك يندفع المنافاة
بين هذا والمنقول السابق الذى بنى اللزوم المذكور عليه اذ مراد الشيخ ح من الشوق الجزئى هناك المتعلق
بفعل معين ما هو جزئى حقيقة وحكما فيكون المراد بالرأى الكلى ما ليس بجزئى كذلك بل ما هو كلى حقيقة وحكما
ومن البين ان مثل هذا الرأى واذا لم ينبعث منه الشوق الجزئى المذكور لكن لا مانع من ان ينبعث من هذا
الرأى الكلى الشوق الجزئى الحكمى كما هو غرض الشيخ وغيره من المقدمة المنقولة ههنا فحاصله تحرير مراد الشيخ
فى المقدمة السابقة بل فى هذه المقدمة ايضا والتطبيق بين المقدمتين المنقولتين وبين لزوم التعقل
المذكور اللازم له والتحقيق المقرر هكذا ينبغى ان يفهم قيل لا حاجة الى التأييد بتصريح الشيخ وغيره اذ هنالك
دليل قاطع على ان مرادهم بالتصور الجزئى ما هو اعم من الحقيقى والمنحصر فى فرد بناء على انه لما توقف الادراك
عندهم على الالة الجسمانية وجب الحمل على ذلك لان ذلك التصور سابق بالزمان على وجود الصادر الحادث
ومن البين انه يستحيل تعلق الاحساس وسائر القوى الجسمانية بالمعدوم وانما يتعلق بالموجود الحاضر
او بصورته المخزونة فى الخيال بعد غيبوبتها عن الحس المشترك كما صرحوا فى باب الرؤيا من انها رؤية
حقيقة لان الرؤية عبارة عن ارتسام صورة جزئية فى الحس المشترك اما من خارج بواسطة القوة
الباصرة او من باطن بواسطة احضار ما فى الخيال وبالجملة فالرؤية عندهم مشروطة بالوجود الخارجى
للمرئى واما ما يراه المريض فهو الصورة المخزونة فى الخيال ايض بعد زوالها عن الحس المشترك المتأدية
اليها من الباصرة من الخارج عندهم انتهى ولا يخفى فساده اما اولا فلانا قد اشرنا الى ان حصول الشئ
فى الخيال متشخصا بتشخصات معينة لا يتوقف على حصوله فى الخارج بل قد يكون حصول الشئ فى الخيال
مبدأ لحصوله فى الخارج الاحساس وسائر القوى الجسمانية بالمعدوم فى الخارج دون اثباتها
واستحالة تعلق م

خرط القتاد وآما ثانيا فلانا لانم دلالة كلامهم فى باب الرؤيا على ما ذكره بل حاصل كلامهم فيه ان المدرك فى النوم
يوجد فى الحس المشترك وذلك على وجهين آلاول ان يرد عليه من النفس الناطقة وهى تاخذه من العقل الفعال
بناء على ان جميع صور الكليات من الازل الى الابد مرتسم فيه ثم ان ذلك الامر الكلى المنتقش فى النفس الوارد على
الحس المشترك يكسوه الخيال لما جبل عليه من المحاكات والانتقال والتفصيل صورا شتى قريبة او بعيدة
محتاجة الى التعبير حين شاهدها النائم وقد لا يتصرف فيه الخيال فيؤديه كما هو بعينه فح يقع ما يراه
النائم من غير حاجة الى التعبير الوجه الثانى ان يرد على الحس المشترك لا من النفس بل اما من الخيال الذى
هو خزانة صور المحسوسات بالحواس الظاهرة مما ارتسم فيه ولذلك قيل من دام فكره فى شىء يراه فى منامه
وقد تركب المتخيلة صورة واحدة من الصور الخياليات المتعددة وينقشها الحس المشترك فتصير مشاهدة
لها مع ان تلك الصورة لم تكن مرتسمة فى الخيال من الامور الخارجة وقد تفصل ايض لبعض الصور المتادية
اليها من الخارج وترسمها هناك ولذا قلما يخلو النوم من هذا القبيل واما مما يوجبه مرض كتغير خلط
من الاخلاط او بخار كالدموى يرى فى حلمه الاشياء الحمراوية والصفراوى يرى النيران والاشعة
والسوداوى يرى الجبال والادخنة والبلغمى يرى المياه والالوان البيض وبالجملة فالمتخيلة تحاكى كل
خلط او بخار بما يناسبه آقول ولعل ما شاهده المريض فى حال يقظته مما لا وجود له فى الخارج من هذا
القبيل هذا وهذا الوارد الثانى بقسميه الوارد بن عليه من الخيال ومما يوجبه مرض او غلبة خلط
من قبيل الاضغاث الاحلام كذا فى المواقف وشرحه فى تقرير كلامهم فى باب الرؤيا فمن اين دلالة
كلامهم على ما زعم وآلحق ان القائل المذكور قلد الامام الرازى فيما اورده عليهم ههنا وجعل تحريرا
لتوجيه الكلام ههنا مع انه لا مستند له عقلا ولا نقلا كما حققناه يصح صدوره عن رأى (كهيولى م)
كلى وما ذكروه فى بيان تلك القاعدة من ان نسبة الكلى الى جميع جزئياته على السوية فلو انبعث
شوق الى المعين دون غيره لزم الترجيح بلا مرجح فقد عرفت انه انما يكون فيما له جزئيات ممكنة الوقوع فى نفس الامر لا لما
يمتنع امثال ذلك الفرد فى نفس الامر كما هو الثابت ههنا ولعل هذا التقرير هو مراد من قال فى تعليل عدم جريانها ما ذكروه (كغور)
فى بيانه ههنا بانه لا جزئيات لما لا مثل لفرده حتى يلزم الترجيح بلا مرجح فلا يرد عليه ان هذا غير صحيح اذ الكلام (كهيولى م)
فى الترجيح السابق على وجود ذلك الفرد بل الصواب ان يقال فى عدم الجريان ان ذلك المنحصر انما انحصر فيه لامتناع
غيره بحسب نفس الامر عندهم هذا والحق ان مآل التعليلين واحد بل الاول هو الظاهر الاليق بالفهم وما ذكرناه
هو الاظهر ثم آقول وانما حكموا بالصحة المذكورة لانهم قالوا التعين اذ علل بالماهية او بواسطة ما يلزمها
انحصر نوعها فى شخص والا فلا يعلل بما يحل فيها لانه فرع تعينها فالتعليل به دور باطل ولا بما ليس حالا ولا محلا (الحصر)
لها اذ هو مباين لها نسبته الى الكل سواء بل يعلل بمحلها فح يجوز تعدد افرادها بتعدد القوابل اى المحال
اما بالذات كهيولات الافلاك القابلة لصورها الجسمية وكالنطف القابلة للصورة الانسانية واما بسبب

بسبب اعراض تكتنفها كهيولى العناصر كلها فانها واحدة مشتركة بينها وقد عرض لها استعدادات مختلفة
بحسب القرب والبعد من الفلك فلذلك تعدد تشخصاتها بها واما اذا لم يتعدد القابل لا بالذات ولم يتصور
فيه استعدادات متفاوتة متعاقبة انحصر الماهية الحالة فى شخص واحد ايض كهيولى كل فلك بالقياس الى
صورته النوعية وبنوا على هذا اى على ان تعدد افراد الماهية الواحدة انما يكون بتعدد قابلها اعنى مادتها
اما بالذات او بالاستعدادات ان ما ليس بمادى ويسمى مجردا ومفارقا فنوعه منحصر فى شخص واحد لان علة
تعينه ليست المحل اذ لا محل لغير المادى فهى اما الماهية او ما يلزمها كذا فى المواقف وشرحه والمراد باللازم
ههنا انتفاء المقارنة للمادة فظهر من هذا ان انحصار كل من ماهيات العقول الكلية فى شخص واحد لكون
تلك الماهية علة تامة لتعينها اما بالذات او بواسطة لازمها الذى هو انتفاء المقارنة فيمتنع لها فرد اخر
امتناعا بالذات او بالغير وان انحصار نوع كل فلك وكذا الشمس ليس لاقتضاء الماهية النوعية اياه بل
لامر خارج عن امتناع تعدد القوابل لا بالذات ولا بالاستعدادات ومبنى الكل انهم زعموا ان الواجب
تعالى موجب فى افعاله فكل ما استعد للوجود يجب ايجاده وما لم يستعد يمتنع ايجاده فليس فى الامكان
ابدع مما كان ولو كان لكان اذ ليس فى الجود بخل ولا فى القدرة نقصان فعدم تعدد القوابل انما هو لعدم امكان
التعدد فى نفس الامر فعدم ايجاد شمس اخرى ليس لمجرد عدم الارادة مع امكانه الارادة كما عند المتكلمين القائلين
بكون الواجب تعالى مختارا فى افعاله بل لامتناع الارادة والايجاد فى نفس الامر عندهم وان كان امتناعا
بالغير فى الواقع فمن ههنا صح صدورها عن رأى كلى وكذا فى العقول ايض اذ لا يمكن فى الواقع فرد اخر لكل
من تلك الماهيات حتى لا يصح الصدور ههنا عن رأى كلى بناء على لزوم الترجيح بلا مرجح هذا تحقيق كلامهم على ما
اراده الشارح ههنا واما قول المنطقيين بامكان شمس اخرى فمبنى على الامكان الذاتى لا على الامكان الواقعى فلا
منافاة بين اثبات الامكان الذاتى ونفى الامكان الواقعى ونحن نقول ههنا بحث آما اولا فلانه يجوز ان يكون
للمجرد محل غير المادة الجسمية فيتعدد بتعدد ذلك المحل اما ذاتا او استعدادا ولا نم الامتناع بالغير ههنا فلا يتم
ما ذكروه من صحة الصدور وان صرحوا به وآما ثانيا فلانه اذا كان تعين الماهية المتعددة افرادها معللا
بالقابل كما ذكروا فننقل الكلام الى ذلك القابل فالقابل ان كان تشخصه بماهيته او بلازمها انحصر نوعه فى تشخصه ولم
يقولوا بكون تعينه معللا بماهيته وانحصاره فى شخص واحد بل تعينه عندهم بصورته فان تشخص الهيولى
معلل بالصورة الحالة فيها لا بماهية الهيولى وآن كان تشخص القابل بما حل فيه لزم الدور وان كان تشخصه بقابل
اخر لزم التسلسل لا يقال تعين القابل معللا باعراض تلحقه الاستعدادات متعاقبة الى غير النهاية بحيث يكون كل
استعداد سابق معدا للاحق وهذه الاستعدادات متعاقبة غير مجتمعة فى الوجود فالتسلسل فى مثله جائز
عندهم لانا نقول لما جوزوا تعينه بما حل فيه لان مرجع ما ذكر الى تجويز التعين بما حل فيه وهو الاستعدادات
فلم لا يجوز تعين الماهيات بصفاتها العارضة لها على سبيل التعاقب الى ما لا يتناهى فلا حاجة ح فى تعدد افراد ... الماهية النوعية الى القابل و المادة م

~~الفلك ولا تعدد الشمس~~ فلا يصح الصدور عن رأى كلى واما ثالثا فلانهم لم يمنعوا من كون علمه تعالى ههنا جزئيا حيث
قالوا انه لا يعلم الجزئيات المادية الا على وجه كلى ولم يقولوا انه تعالى لا يعلم الجزئيات مطلقا مادية او غير مادية
الا على وجه كلى ولذا صرح شارح المواقف بانه تعالى يعلم ذاته وذوات العقول عندهم بلا محذور فان كان العلم
ههنا مقدما بالذات على ذوات العقول وكان كليا كما هو مقتضى مقدمة الشيخ يلزم ان يكون العلم بها بعد الايجاد
بعدية ذاتية جزئيا فيلزم التغير المحال وان كان كليا يلزم عدم العلم الجزئى بها وهو مخالف لما عندهم وخلاف
ما يقتضيه ادلتهم فى نفى العلم عنه تعالى بالجزئيات المادية على ان التوصيف بالمادى يدل قطعا على انه يعلم الجزئيات
الغير المادية علما جزئيا الا ان يقال انه تعالى يعلمها علما كليا قبل الايجاد قبلية ذاتية وبعده علما جزئيا اذ لا مانع
ههنا من العلم الجزئى بها بخلاف الماديات واما التغير فى العلم ههنا حيث كان كليا فجزئيا فليس بتغير حقيقة بل الثانى
مندرج فى الاول والحق ان صحة الصدور فى مثل العقل الفعال بالرأى الكلى انما هو لكون الرأى الكلى والرأى
الجزئى متحدين ههنا ولكون الرأى الكلى اصلا وخصصوه بالذكر والا فالامر كما قال الشيخ اولا من ان الصدور
لا يكون الا عن رأى جزئى وبهذا ظهر ضعف ما ساقه الشارح ههنا هذا واما ما قيل يتجه عليهم من طرف المتكلمين فيما
قرروه ان امتناع تعدد افراد تلك الانواع المنحصرة مبنى على كون الواجب موجبا فى افعاله مع ان ذلك قطعى
البطلان بحدوث العالم فبعد امكان تعدد افراد نوع واحد لزم الترجيح المذكور بعين ما ذكر نعم يجوز الصدور
كسبا عن رأى كلى لكن قياس الايجاد على الكسب فاسد ولذا استدل اهل السنة على نفى كون العبد موجدا لافعاله
لكان عالما بتفاصيلها واللازم بط فكذا الملزوم ففيه ما فيه اما اولا فلان الكلام الشارح ههنا انما هو فى توجيه كلامهم
على رأيهم وهم زعموا قدم العالم فلا يصح ايراد الكلام المبنى على الحدوث عليهم ههنا نعم لو اورد عليهم ما اوردناه
انفا لكان له وجه على ان براهين حدوث العالم لا تقتضى حدوث المجردات ولا لنا دليل قاطع على نفيها كما لم يكن
لهم دليل قاطع على وجودها فلم لا يجوز ان يكون حال المجردات كما ذكروا مع ان بعض الاكابر من الائمة استدل
على التوحيد بان قال لو كان للعالم اله اخر فاين شمسه فيستفاد منه ان تعدد الشمس ممتنع كامتناع تعدد الاله
فهذا دليل على ان اهل الشرع ايضا يقولون بامتناع تعدد الشمس وان كان ذوقهم مغايرا لذوق الحكماء
واما ثانيا فلانا لا نم جواز صدور الكسب عن الرأى الكلى وكيف والبرهان الذى بينه الشارح قائم على امتناع صدور
الكسب عن الرأى الكلى جدا الا يرى انهم اثبتوا فى الفلك قوة جسمانية مع انها كاسبة لا موجدة على تحقيقهم فلو جاز
الصدور كسبا عن الرأى الكلى لما اثبتوها واما ثالثا فلان استدلالهم المذكور لا يقتضى الفرق بين الايجاد
والكسب بان الاول انما يكون بالرأى الجزئى والثانى يجوز بالرأى الكلى كما زعمه بل غايته ان الايجاد لا بد فيه
من العلم تفصيلا ظاهرا وباطنا بما اوجده ولا كذلك صورة الكسب فانه يكون وان كان ذاهلا وغافلا عن
دقايق ما كسبه ومن البين انه لا يقتضى صدوره عن رأى كلى والحق ان بعض التعينات يقع فى اثناء
الكسب وذا لا يقتضى جواز صدور الفعل المكسوب عن رأى كلى بل عدم جواز صدور الكسب عن الرأى الكلى

الكلى ولزوم الرأى الجزئى فيه ايض مما يشهد بهما الوجدان هكذا ينبغى ان يحقق هذا المقام ومن البين اه اقول
لما كان الكلام ههنا فى الجزئيات المادية وكان ما ذكره من تصريح الشيخ وغيره غير متناول له فلا يكون الجواب جوابا
اصلا اورده بحيث يبين فيه ان لا فرق بينه وبين ما نحن فيه فقال ومن البين اه وحاصله انه تعالى عالم بكل ماهية
ذاتية كان لذلك الفرد او عرضية له ثم ان من العرضيات ما يختص به ككون زيد ابنا لفلان متولدا من امرأة كذا
فى وقت كذا فى مكان كذا او لا شك ان المركب من عرضيات كثيرة مختص به فى الخارج كما قالوا فى تعريف الانسان
انه ماش على قدميه عريض الاظفار فان كلا منهما وان كان يوجد فى غيره لكن المجموع المركب مختص به غير صادق على غيره
فاذا ركب الماهية الانسانية مع العرض المختص بزيد كان المجموع ماهية نوعية للفرد المركب من العارض والمعروض
منحصرة فى الخارج فى ذلك الفرد كما فى المعلول الذى لا مثل له من نوعه من غير فرق لان تلك الماهية النوعية نوع
لما تحته ولم يوجد تحته غير ذلك الفرد فيكون ذلك الفرد لا مثل له من نوعه الذى هو مجموع المركب من الماهيتين العارض
والمعروض هذا ويرد عليه ان ذلك المجموع كما انه من جملة ما صدر عنه تعالى كذلك كل من المعروض ومبدأ ذلك العرضى
من جملة ما صدر عنه تعالى ايض وان ذلك المجموع نوع اعتبارى فالمعروض مع العارض وان اتحدا فى الخارج ذاتا
وجعلا ووجودا لكنهما متغايران فى الوجود الذهنى فكل من اجزائه الذهنية من جملة ما صدر عنه تعالى وعلى التقديرين
لا يلزم من انحصار ذلك المركب فى فرد ~~انحصار ذلك المركب~~ فى فرد انحصار كل من اجزائه فيه ومن البين ان وجود
المركب بدون وجود اجزائه غير متصور وما لم يلزم من انحصار المركب فى فرد انحصار اجزائه خارجية او ذهنية
فيه مع احتياجها الى جعل الله تعالى ايض ضرورة فلا بد فى ايجاد اجزائها من تصور جزئى قطعا لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح م
فيكون الجواب المذكور حاسما لمادة الاشكال بل لا يكون جوابا اصلا بالنظر الى ما نحن فيه اذ لما احتاج ايجاد
اجزاء ذلك المركب الى تصور جزئى يلزم احتياج ايجاد المجموع المركب اليه قطعا ولعل لهذا بادر الى العلاوة فقال على
انه هكذا حقق المقام فظهر ان المراد بالفرد المركب ههنا هو المركب من الشخص والعرضى المحمول عليه كما هو ظاهر
قوله حتى يصير مجموع المعروض والعارض اه كزيد الضاحك الان فى وقت وفى مكان معينين لا المركب منه
ومن العرض بمعنى المبدأ كمجموع زيد وضحكه وهذا مراد من قال ههنا ايض فيه ان كون المركب كذلك لا يفيد فى
المقام بل لا بد ان يكون كل واحد من اجزائه كذلك لان تلك الاجزاء ايض بجعل الله تعالى انتهى لان مقصوده من
الاجزاء الاجزاء الذهنية لا الخارجية ولا شك ان الموضوع والمحمول يتغايران ذهنا وان اتحدا فى الخارج
ولو حمل كلام القائل على ذلك الفرد الذى كان مركبا من المعروض والعارض والعارض فى الحقيقة مركب من ذات
وعرض بمعنى المبدأ لصح حمل الاجزاء فى كلامه على الاجزاء الخارجية ايض وعلى التقديرين يندفع عنه ما قيل
من ان هذا التقرير ههنا فاسد لان الموضوع والمحمول لا يتغايران جعلا ووجودا والا لامتنع الحمل بينهما
نعم مبدأ اشتقاق العرضى كالضحك موجود بجعل اخر فلعل هذا التقرير من اشتباه العارض بالعرض
مع ظهور الفرق بينهما هذا ثم اقول الذى يظهر من هذا البيان ان الجزئيات المادية كلها من قبيل المعلول

الذى لامثل له من نوعه فيورد عليه انه ما بالهم حصصوا هذا الحكم اعنى صحة الصدور عن الرأى الكلى بهذا النوع من المعلول
اذ المعلولات كلها من هذا القبيل ح وايضا انهم لم يدعوا ذلك الانحصار اى انحصار النوع فى الشخص فى كل موضع
بل حكموا به فيما يكون التعين معللا بالماهية بالذات او بواسطة ما يلزمها على ما سبق نقل مذهبهم فى ذلك عن المواقف
قريبا وحكموا بتعدد افراد الماهية فيما يكون التعين معللا بالقابل والمحل ذاتا او استعدادا وحمل الثانى على انه
بعد التعدد المذكور يحصل ههنا ماهيات كثيرة كلها منحصرة فى افراد معينة كما ذكره بعيد قطعا ومع ذلك لا يصح المقابلة
بين كلماتهم على انهم حصروا ذلك فى العقول وفى هيولى كل فلك وفى الشمس فلا ينبغى اجراؤه عن الشيخ وغيره فيما نحن
فيه والحق ان تقريرا انهم آبية عن ذلك البيان وعلى الله التكلان   على انه لا فرق اه يعنى لو سلمنا انه انما يصدر
عن الواجب تعالى من الجزئيات المادية له مثل من نوعه كزيد المعروض لعارضه المختص به بناء على ان اجزائه الحقيقية
والاعتبارية لما كانت بجعل الله تعالى اياها كانت لها امثال فيكون له امثال ايضا على ما حققناه لكن لا حاجة
لنا فى تصحيح صدوره عن رأى كلى منحصر فى الخارج فى فرد الى التزام النوع المركب هنا لان كلامهم وان كان
ظاهرا فى صحة الصدور عن الرأى الكلى بالنظر الى العقول والشمس لكنه فى الحقيقة شامل لما نحن فيه ايضا لان
الانحصار كما يوجد فى النوع الذى لا مثل له من نوعه كذلك يوجد فى العرض نوعه المختص بزيد مثلا اذ لا مثل له من نوعه
ايضا وكذا فى سائر الاعراض المختصة بالاشخاص فكما يصح صدور ما لا مثل له لنوعه ايضا من البين ان معروض ذلك
العرض المختص به كلى يصح صدوره عن الرأى الكلى قطعا فثبت ان الجزئيات المادية تصدر عن الراى الكلى فيكون
العلم بها كليا لا جزئيا هذا مراده وان غفل عنه الناظرون فظهر ان المراد بالعرض ههنا هو العرض الغير المحمول
بخلاف ما سبق فى العلاوة انه لما اعتبر هناك المجموع المركب فلا بد ان يكون المراد بالعرض العرض المحمول لاسيما وقد
عبر عنه بالعارض ولا كذلك ههنا كما قررناه فان الكلام ههنا انما هو ذات العرض المختص وفى صحة صدوره
عن الرأى الكلى والكلام ح فى صحة صدور معروضه الكلى عنه مع انه قد عبر عنه ههنا بلفظ العرض ولا يأبى عنه
الضمير الراجع الى الفرد كما توهم اذ فرد العرض المختص ذاته الموجود والمنحصر فيه انما هو ماهيته ونوعه
كما فى العقول وليس المراد منه معروضه حتى يتوهم الاباء المذكور فظهر بهذا فساد ما قيل بناء على التوهم
المذكور من انه يتجه عليه ان عدم الفرق بينهما انما يصح اذا كان الايجاد عندهم عين العلم بذلك الكلى المنحصر فى فرد
اذ ح يكون الايجاد للعارض ايجادا للمعروض وان لم يوجد العلم بالثانى وليس كذلك بل الايجاد عين العلم
فح العلم بالعارض المنحصر يكون ايجاد العارض لا للمعروض فلا بد من النوع المنحصر عندهم انتهى مع بعض الاعانة
وفساده غنى عن البيان عند من لاحظ ما قررناه فى مرام الش حتى انه او رد على الش انه تعالى ان لم يعلم
الانحصار المذكور قبل العلاوة وبعدها يلزم الترجيح ونفى العلم ببعض المعلومات اذ الانحصار من جملة المعلومات
وان علم يلزم علمه الجزئى بذلك الفرد ورد بان الحكم بالانحصار لا يتوقف على التصور الجزئى الا يرى ان الحكم
بانحصار مفهوم الخالق فى الواجب تعالى مع انا لا نعلمه الا بوجوه كلية منحصرة فيه مثل واجب الوجود واقول

واقول ليس كلام المورد فى انحصار الوجوه الكلية فى فرد فى مثل الواجب بل فى انحصارها فى افراد معينة فان ادعى
انه لا فرق بين الواجب تعالى وبين اشخاص النوع فذلك مع كونه سفسطة راجع الى ما ذكره الش والمورد فى صدد
الايراد عليه والانصاف ان الايراد المذكور قوى جدا هذا ويرد على الش انه يقتضى ان يكون الاعراض المختصة
بالاشخاص انواعا منحصرة فى افراد معينة وهو مع كونه مما لا يقبله العقل مخالف لما قرروه كما نقلناه عن المواقف فتذكر
واعلم ان الش المحقق ذكر هذه العلاوة فى حاشية التجريد ردا لتخصيصهم الصدور عن الرأى الكلى بالنوع
المنحصر فيه ولما لم يكن نوعه منحصرا فيه حيث قال وما الفرق بين النوع المنحصر فى فرد والعرض المنحصر فيه حتى جوزتم
صدور المعلول عن تصور الامر الاول دون الثانى لا بد لذلك من بيان انتهى ولما جعل المنقول عن التعليقات جوابا
عن السؤال السابق جعل هذا المنع اعانة لجوابه المذكور اذ لا يتم الجواب عن السؤال السابق بالمنقول الا بضم
هذا الكلام اليه فاقول فى المنقول عن حاشية التجريد تصريح بانهم لم يجوزوا ذلك وان اقتضاه القياس العقلى
فلا فائدة فى توجيه كلامهم ههنا بما لا يرضون فتدبر وبالله التوفيق   ويمكن التوفيق اه الظاهر ان
هذا تأييد للجواب السابق مع الاشارة الى دفع التناقض ايضا بين ما فى الاشارات وبينها فى التعليقات الاول
قولهم الرأى الكلى لا ينبعث منه شئ جزئى والثانى المعلول الذى لا مثل له من نوعه يصح صدوره عن الراى
الكلى وانما احتاج الجواب المذكور الى التأييد اذ حاصله ان الشخص المركب او عرضه المختص به منحصر فى
فرد فيصح صدوره عن الرأى الكلى كالنوع المنحصر فيه ومن البين انه بذلك القدر لا يتم الجواب الا بان يبين
معنى الكلى ههنا وان الكلية كما هى صفة المعلوم كذلك صفة العلم ايضا بل الثانى هو الاصل والمشهور فلذا اشار
الى هذا الكلام مع الاشارة الى دفع التناقض بين كلاميهم وهو ظ وحاصله ان الكلى عندهم معنيين الاول
ما هو المشهور والكلية على هذا صفة العلم وكذا الجزئية ايضا وبين المعنيين عموم وخصوص مطلق والثانى
اخص من الاول اذ ما كان كليا بالمعنى الثانى فهو كلى بالمعنى الاول بدون العكس كما فى النوع المنحصر فى فرد
اذ تصوره غير مانع من وقوع الشركة وان كان نفسه مانعا من الاشتراك فى الواقع فعلى هذا فصحة الصدور
عن الرأى الكلى فى النوع المنحصر فى فرد كما هو المصرح فى كلامهم وفى العرض المنحصر فيه كما قايسناه عليه مبنى
على المعنى الاول المشهور الموافق للتحقيق وان لم يوجد الاشتراك ههنا فى الواقع وعدم صحة الصدور عن
الرأى الكلى فيما نحن فيه كما هو المصرح فى الاشارات مبنى على المعنى الثانى فثبت تمامية الجواب واندفاع
التناقض بين كلاميهم فظهر من هذا ان هذا الجواب ليس بتخصيص القاعدة العقلية المذكورة فى الاشارات
كما توهم بتحريرها هذا وما قيل من ان هذا الكلام اما جواب عن سؤال مقدر بانه بقى التناقض بين كلاميهم والتناقض
ظاهر وحاصل الجواب ح ان الكلى فى القول الثانى بالمعنى المشهور فيكون المراد بالتصور الجزئى فى تلك
القاعدة المقررة اعم من الجزئى حقيقة او حكما واما جواب اخر عن ذلك التناقض بلا مدخل له ايضا بالجواب
السابق وان الفرق بين جوابى التناقض ان الاول مبنى على ان الكلى بالمعنى المشهور مستعمل فى المعنى

والثانى صفة غير مشهور والكلية على هذا صفة العلوم من خط الشارح

كلبنوى م

بناء على ان الجواب السابق كما دفع السؤال دفع التناقض مه

الحقيقي في القول الثاني وفي المعنى المجازي اي ما تعدد افراده بالفعل في القول الاول والثاني مبني على ان الكلي
مستعمل في كل من القولين في المعنى الحقيقي لاشتراكه بين المعنيين عندهم ولا مجاز هنا في القول الاول ايضا كما كان ذلك
في التقرير الاول فيتجه بما هو عنده اذ لا وجه لحمله على الكلام المستقل لدفع التناقض مع العريان عن التأييد كما
~~في الوجه الاول الذي اختاره واعجب منه ما في الوجه الثاني اذ بعد اندفاع التناقض مع العريان عن التأييد~~
~~كما في الوجه الاول الذي اختاره~~ واعجب منه ما في الوجه الثاني اذ بعد اندفاع التناقض المذكور كما زعمه لا حاجة الى دفعه
مع انه لو اندفع التناقض بالجواب فانما يندفع بملاحظة هذا الكلام واعجب من هذا ايضا انه حمل في الوجه الاول
حمل الكلي في كلام الشيخ في الاشارات على المعنى الاول وجعله مجازا في المعنى الثاني مع ان غرضه دفع التناقض
بين الكلامين وذا يحصل بحمله على المعنى الثاني على ان يكون حقيقة فيه فانه زعم ان الكلي في كلام الاشارات ظاهر
في المعنى الاول ولذا حملناه عليه وجعلناه مجازا عن المعنى الثاني فهذا جار فيما بسطه في الوجه الثاني فالوجه
في تقرير المقام ما اشرنا اليه اولا ثم اقول وعندي ان الكلي في كلا الكتابين بالمعنى الاول المشهور الموافق
لما هو التحقيق عندهم من ان الكلية والجزئية صفتان للعلم لا للمعلوم وقد فسر شارح الاشارات الرأي الكلي بالارادة
الكلية والشعور الكلي وان دفع المنافاة بين الكلامين انما يكون بان يحمل كلام الاشارات على صدور الجزئيات
لنوع واحد من الفاعل كما بينه الشراح وكلام التعليقات على صدور الانواع المنحصرة في افرادها وهو الموافق
لما قرروه في كتبهم فلا فائدة في هذا التأييد كما اراده وليس هذا تخصيصا بالقاعدة العقلية في كلا الكتابين
كما توهمه الناظرون لان ذلك انما يكون بالاخراج بعد الدخول وكل من القاعدتين غير داخلة تحت الاخرى بل قرينة ظاهرة
على عدم الدخول ويدل عليه لفظ الشوق في الاولى ودعوى الانحصار في الثانية كما لا يخفى على الفطن والحق ان
الشارح مضطرب هنا لانه دفع التكفير والتشنيع المذكورين فيما سبق بجعل الكلية والجزئية صفتين للعلم والمعلوم
ايضا وجعل كلام الاشارات على الثاني وبنى تمام الجواب عليه مع انه خلاف ما هو التحقيق وخلاف ما صرح به شارح
كلامه كما لا يخفى على من طالع وفهم مرامه والثاني ما هو مشترك بين كثيرين اي يكون محمولا على كثيرين وذا
لا يكون الا بان يتعدد افراده بالفعل اما في الوجود الخارجي فقط كالانسان واما في الوجود الذهني كالوجود
والعدم وسائر الامور الاعتبارية فعلى هذا لا يكون مثل الشمس والعقل كليا اذ لم يتعدد افراده لا في الخارج
ولا في الذهن وان كان له افراد مفروضة فذلك انما هو بالنظر الى التصور وقد قطع النظر عنه في هذا التعريف
وجمع العقلاء في كلا التعريفين لتغليب العقلاء على غيرهم اما في الثاني فلان المراد من الاشتراك فيه هو الاشتراك
في الواقع وكثير من الكليات بهذا المعنى كالفرس والحمار لا يصدق على شيء من العقلاء وهو ظاهر فلو حمل على ظاهره
لم يكن التعريف شاملا لما عدا الانسان واما في الاول فلان المراد من وقوع الشركة تجويز العقل صدقه على الكثير
مع قطع النظر عن الامور الخارجية عن تصوره ولذا زادوا قيد النفس ولا شك ان كل كلي ولو كليا فرضيا يجوز
العقل صدقه على العقلاء وغيرهم قطعا فلا بد من اعتبار التغليب فما قيل من ان جمع العقلاء في هذا التعريف

منهوي م

التعريف لقصد المشاكلة في التعريف الاول او لتغليب الاشرف الذي هو الانسان على غيره بخلاف جمع العقلاء
في التعريف الاول فانه صحيح على حقيقته ليس بشيء لكن بقي انه يمكن ح اي حين ما كان المراد بالتصور
الجزئي اللازم للفاعل بالاختيار موجدا او كاسبا حين الفعل هو التصور الجزئي بمعنى الكلي المنحصر في فرد
ان يكون في حكم الجزئي لانحصاره في الخارج في فرد وان لم يكن جزئيا حقيقة وحاصل كلامه ان الايراد المذكور
على التوجيه السابق لا يندفع الا بان يكون التصور الجزئي اللازم للفاعل بالاختيار على ما اقتضاه تحقيقهم شاملا
للكلي المنحصر في فرد بل بان يجعل عبارة عنه ولو كان مرادهم ذلك لما كان لهم حاجة الى اثبات القوة الجسمانية في
الفلك اذ يمكن للنفس المجردة ح تصور كل من جزئيات حركته بحيث تنحصر في تلك الحركة فتصدر تلك الحركة عنها
بواسطة ذلك التصور الكلي وانما يلزم الاحتياج الى اثباتها اذا توقف صدور تلك الحركة عنها على تصورها على الوجه
الجزئي الموقوف الى الالة الجسمانية وقد عرفت من الجواب المذكور ان صدور الفعل عن الفاعل الاختياري لا يتوقف
على التصور الجزئي كما هو مقتضى قولهم انه تع يعلم الاشياء على وجه كلي ~~مع انه تع فاعل بالاختيار لكل صغير وكبير~~
فلا حاجة لهم الى اثبات تلك القوة الجسمانية لاجل صدور الحركات الجزئية بل تلك الحركات تصدر عن النفس المجردة
بالتصور الكلي كما قرروه في شان الواجب تعالى هذا المقصود من هذا الكلام بيان ان هذا الاثبات يأبى عن
التوجيه السابق وعن تعميم كلام التعليقات الى جميع الجزئيات المادية بان كلا منها له ماهية كلية تنحصر في فرد او بان
لكل من العوارض المختص بكل منها ماهية كلية تنحصر في فرد على ما سبق في تحقيق الجواب وقد اشار مرارا الى ان الشارح مضطرب
في توجيه كلامهم هنا من جهة ان هذا التوجيه وان كان مخلصا لهم عن الكفر لكنه يأبى عنه كثير من بياناتهم فمن جملتها
ما اشار اليه الشارح هنا ايضا اذ لو كان مرادهم ذلك التوجيه السابق لم يبق لهم حاجة الى الاثبات المذكور هذا وما
قيل من ان هذا مدفوع بما ذهبوا اليه من ان التصورات الكلية المرتسمة في النفس للاجسام والجسمانيات يجب ان يكون
ماخوذة من الصور الجزئية المرتسمة في القوى بتجريد المشخصات وقد جعلوا حصول الصورة الكلية في مرتبة
العقل بالملكة مشروطا باحساس الجزئيات والتنبه لما بينها من المشاركات والمباينات ولذا قالوا الاعمى لا يعلم
الاكمه ماهية اللون والعنين لذة الجماع فعلى هذا لو كان الفلك فاقدا لتلك القوة لم يحصل في نفسه المجردة ماهية
مطلق الحركة ولا ماهية شيء من عوارضها فضلا عن الماهية المنحصرة في فرد بخلاف ما اذا لم تكن فاقدا لها
اذ حين تمت الدورة المعينة مثلا يرتسم فيها صورتها الجزئية فيتصور النفس الفلكية الحركة الاتية عقيبها بكلي
منحصر فيها وهذا ان الحركة ~~المعينة~~ عن النفس الفلكي يتوقف على تصورها الجزئي السابق على وجودها مع
قولهم يتوقف الادراك الجزئي على الالة الجسمانية مع استحالة تعلقها بالمعدوم في الخارج وهل هذا الا تناقض
انتهى فمدفوع بما اشرنا اليه في تقرير كلامنا انفا اذ ليس مقصود الشارح حمل مرادهم هنا على ان صدور الحركة
المعينة عن النفس الفلكي يتوقف على تصورها الجزئي السابق على وجودها حتى يلزم التناقض بناء على قولهم
يتوقف الادراك على الالة الجسمانية المستحيلة تعلقها بالمعدوم في الخارج بل مراده ان التوجيه السابق

منهوي م

مثل هذه الحركة العقيب لها وكيف يحمل مراده هنا على ان صدور الحركة العقيبة

المبني على صدور الشيء من الفاعل بالتصور الكلي يأبى عنه اثباتهم القوة الجسمانية في الفلك فعلى ما ذكرتم ح
يصح صدور الاشياء عن الفاعل البارى تعالى بالتصور الكلي فلا حاجة في ذلك الى اثبات تلك القوة الجسمانية فيه
والا فالامر في الفاعل البارى تع كذلك وحين كان هو تعالى منزها عن تلك القوة يلزم ان لا يكون عالما بالجزئيات
المادية تعالى الله عن ذلك واما ما ذكره من ذهابهم الى ان التصورات الكلية المرتسمة في النفس يجب ان تكون مأخوذة
من الصور الجزئية المرتسمة في القوى بتجريدها عن المشخصات كما صرحوا به في باب العقل بالملكة فغير مضر لما اراده
الشم هنا اذ يرد عليه ايض انه على ما ذكره هنا لا حاجة الى اثبات تلك القوى في الاجسام والجسمانيات بل يكفي
النفس بتصورها بحيث تنحصر في فرد وكذا قولهم الاكمه لا يعلم ماهية اللون وكذا قصة العنين كل منهما مناف
للجواب المذكور بل لا تم هذان القولان يلزم ان لا يعلم الواجب تعالى ماهية اللون لتوقف معرفتها على الآلة
الجسمانية المستحيلة في حق الله تعالى وما ذكره من ان معنى التصور الكلي في القوة الجسمانية للفلك هو انه بعد
حصول الحركة المعينة يتصور الحركة الآتية على وجه كلي فتصدر هي عنها فليس بموافق لما حرره الشم في الجواب قطعا
وكيف يقاس هذا على ما قرره في الجواب من صدور الاشياء عن البارى تعالى بالتصور الكلي الكافي في كل فاعل
على ان هذا ليس بتصور كلي بل هو تصور جزئي حصل متصوره في الخيال بحصول صورة الحركة السابقة في الخيال
وكان هذا الحصول سببا لوجوده في الخارج كما نتصور كثيرا من الاشياء ثم نفعله فليس الانبعاث هنا من الرأي
الكلي الذي كلامنا فيه وبهذا التحقيق يظهر انه لو كان مراد الشم هنا انهم حكموا بتوقف صدور الحركة عن النفس المنطبعة
بتوقف على تصورها الجزئي السابق لا يكون ايض فيه فساد اصلا لان قولهم يتوقف الادراك الجزئي على تعلق
الالة الجسمانية اعم من ان يكون ادراكا خارجيا كما حصل بعد تعلق الاحساس به او ادراكا خياليا كما اذا تخيل
الشيء قبل الاحساس به فكان سببا لحصوله في الخارج صرح به شارح الاشارات ايض ولا نم استحالة تعلق
الالة الجسمانية بالمعدوم في الخارج بل لو صح هذا لزم ان يستحيل تخيل الاشياء المعدومة في الخارج وهو
بط قطعا بل نقول لو صح ما ذكره لزم ان لا يوجد الارادة الجزئية والتصور الجزئي في الفاعل موجدا او كاسبا
وذا مما اتفقوا على بطلانه حكيما ومتكلما غير ان الشم المحقق جوز الصدور عن الرأي الكلي في الموجد لتوجيه
كلامهم في حق العلم بالجزئيات المادية فاورد عليهم بهذه المادة فان الفلك اما موجد او كاسب لحركاتها وعلى
التقديرين يكفي فيها النفس المجردة ولا حاجة الى اثبات القوة الجسمانية اما على تقدير كونه موجدا فظاهر
واما على تقدير كونه كاسبا فلان الايجاد اقوى من الكسب واذا جاز الايجاد بالرأي الكلي فالكسب بالطريق
الاولى والحق ان غرض الشم المحقق بما ذكر الاشارة الى عدم تمامية الجواب الذي اشار اليه المحقق الطوسي بعد
اصلاحه وتطبيقه على بعض الاصول المقررة عندهم لانه يأبى عن التوجيه المذكور كثير من اصولهم من جملتها
ان المحرك القريب للفلك قوة جسمانية ولما كان الكلام في شأنها في كلام السائل السابق اكتفى بالاشارة
الى هذا الاصل والا فلهم اصول اخر تأبى عن هذا التوجيه كما اشرنا اليه انفا فاحفظ هذا المقام فانك

فانك لا تجدها في صدور ذوي الكمالات   قد ذهب البعض اه لا يخفى ان العلم هنا اعم من ان يكون بمعنى الادراك
وبمعنى مبدأ الادراك وعلى الاول بمعنى الصورة الحاضرة عند المدرك على ما اختاره الشم المحقق للاشارات
وقد اختاره الشم في حواشي التهذيب سواء كانت تلك الصورة غير الصورة الخارجية كما في العلم الحصولي او عينها كما
في العلم الحضوري وهذا المعنى الاول ظاهر في المذهبين الاخيرين واما الاول فالعلم فيه كما يكون بمعنى الصورة
يكون بمعنى مبدأ الادراك اما الاول فلان ذاته وكذا المعلومات حاضرة عنده تعالى فيكون العلم بذاته وبغيره
علما حضوريا عند هذا القائل واما الثاني فلان ذاته تعالى مبدأ الانكشاف وقد جعل هذا القائل علمه بذاته
عين ذاته وكذا علمه بغيره لما كان عين المعلومات عنده ولا يكون ذلك الا بالصورة الوحدانية الاجمالية كان العلم
فيه ايض مبدأ للانكشاف التفصيلي ايض فقد اجتمع العلم بمعنى الادراك والعلم بمعنى المبدأ في المذهب الاول ووجد
المعنى الاول بدون الثاني في المذهبين الاخيرين فبينهما عموم وخصوص مطلقا تحققا قيل وقد يوجد المعنى الثاني لهنوي
بدون الاول كما في ذاته تعالى في علمه بالممكنات على مذهب الحكماء وفي صفة العلم القائمة بذاته غير الصورة
الاجمالية على مذهب المتكلمين فبينهما عموم من وجه انتهى وفيه انك قد عرفت ان علمه تعالى بالممكنات اجمالي عندهم
كما سيحققها الشم ايض فكما يوجد فيه المعنى الثاني يوجد فيه المعنى الاول ايض كما اشير اليه انفا واما العلم بمعنى
الصفة القائمة بذاته تعالى فهو وان كان ثابتا عند المتكلمين من الاشاعرة لكنه لا يرضى به اصحاب المذاهب
المذكورة هنا بل نقول العلم هنا بمعنى الادراك الذي هو عبارة عن مطلق الصورة سواء كانت حصولية
او حضورية وسواء كانت عين ذاته او غيره على ما صرح به في حواشي التهذيب فلا حاجة الى جعله بمعنى مبدأ
الادراك والعجب من بعضهم انه لما جعل العلم هنا مشتركا بين المعنيين استدل عليه باطلاقهم لفظ العلم
في اسامي العلوم على هذين المعنيين ولم يتفطن ان الاشتراك هنالك انما هو بين الادراك بالمعنى المصدري
وبين المبدأ بمعنى الملكة الحاصلة من التكرر ومن البين ان الادراك بهذا المعنى لا يصح اخذه الا في المذهب الاول على
معنى انه ليس هنالك شيء غير الذات ولا يصح ذلك في المذهبين الاخيرين فالحق ان ما اشار اليه مختل قطعا ثم نقول
وعلى ما قررنا يندفع توهم التناقض بين هذا الكلام وبين ما سبق من اتفاقهم على ان علمه تعالى عين ذاته سواء كان
بذاته او بالممكنات لان اتفاقهم هنالك انما هو في العلم بمعنى المبدأ على معنى انه ليس هنا شيء غير الذات والمعلومات
والاختلاف هنا انما هو في العلم بمعنى الصورة وبمعنى المبدأ الذي هو سبب الانكشاف وهذا المبدأ اعم
من المبدأ السابق انفا لوجوده في الصورة الوحدانية الاجمالية دون المبدأ الاول كما لا يخفى ومن البين انه
لا تناقض بين المذكورين في المقامين   وذهب البعض الى ان علمه تعالى الظاهر ان مراده ان علمه تعالى
بغيره صورة مجردة غير قائمة بشيء اه وكذا المراد في المذهب الآتي وذلك لانه لو كان عالما بذاته ايض لزم
توهم المماثلة بينه تع وبين غيره في مذهب المثل اذ لا شك ان تلك الصورة غير قائمة بشيء وذا ح قطعا ويلزم
في الثاني كون علمه تعالى بذاته تع حصوليا وذا لا يقول به احد فالحق ان هذا الكلام مقابل لقوله وعلمه بغيره

عين المعلومات وهي التي اشتهرت بالمثل الافلاطونية اختلفوا فيها على اقوال منهم من قال انها هي الصور
المعلقة الغير القائمة بشيء شاملة للكليات والجزئيات المادية والغير المادية فتشمل علوم العقول ايض فعلى هذا
تكون من عالم الاشباح ويسمى عالم الخيال وعالم المثال المطلق قال في شرح المقاصد ذهب بعض المتألهين
من الحكماء ونسب الى القدماء ايضا الى ان بين عالمي المحسوس والمعقول واسطة تسمى عالم المثال ليس في تجرد
المجردات ولا في مخالطة الماديات وفيه لكل موجود من الموجودات من الاجسام والاعراض حتى الحركات
والسكنات والاوضاع والسكنات والهيئات والطعوم والروايح مثال قائم بذاته معلق لا في مادة ومحل
يظهر للحس بمعونة مظهر كالمرآة والخيال والماء والهواء ونحو ذلك وقد ينتقل من مظهر الى مظهر وقد يبطل اي
ذلك الظهور كما اذا فسدت المرآة او زالت المقابلة او زال التخيل وبالجملة هو عالم عظيم غير متناه يحذو حذو
العالم الحسي في دوام حركة افلاكه المثالية وقبول عناصره ومركباته اثار حركات افلاكه واشراقات العالم
العقلي وهذا ما قاله الاقدمون ان في الوجود عالما مقداريا غير عالم الحس لا يتناهى عجايبه ولا يحصى مدنه
ومن جملة تلك المدن جابلقاء وجابرصاء وهما مدينتان والغيلان لكونها من قبيل المثل او النفوس
الناطقة المفارقة الظاهرة فيها وبه يظهر المجردات في صور مختلفة بالحسن والقبح واللطافة والكثافة
وغير ذلك بحسب استعداد القابل والفاعل وعليه بنوا امر المعاد الجسماني فان البدن المثالي الذي يتصرف
فيه النفس حكمه حكم البدن الحسي في ان له جميع الحواس الظاهرة والباطنة فيتلذذ ويتألم باللذات والالام
الجسمانية وايضا يكون من الصور المعلقة نورانية فيها نعيم السعداء وظلمانية فيها عذاب الاشقياء وكذا امر
المنامات وكثير من الادراكات فان جميع ما يرى في المنام او يتخيل في اليقظة بل يشاهد في الامراض وعند
غلبة الخوف ونحو ذلك من الصور المقدارية التي لا تحقق لها في عالم الحس كلها من عالم المثل وكذا كثير
من الغرائب وخوارق العادات كالتطور باطوار مختلفة والاقامة في امكنة متعددة الى غير ذلك انتهى ويظهر
منه ان هذا العالم شامل لما ليس له مقدار ايض كظهور المجردات باطوار مختلفة فيشمل ايض لكل ما لا
ينقسم كالنقطة وكالكليات فلا يتوهم ان هذا العالم بعض المثل الافلاطونية لشمولها المثل الكليات
والنقطة ولا يشملها عالم المثال لانهم يثبتون تلك الصور المعلقة كلية كانت او جزئية هذا وقد اشار
الامام الرازي الى هذا فقال في رد دليل الوجود الذهني جميع ما نتصوره فله وجود غائب عنا وذلك
المتصور اما قائم بنفسه كما يقوله افلاطون او قائم بغيره كما يقوله الحكماء فان الصور عندهم مرتسمة في العقل
الفعال انتهى فقد اختار الاول وجعله مذهبا لافلاطون وايماء الى وصفه بالمشهور هو به اذ قد عرفت ان القول
بالمثل بهذا المعنى ليس له خاصة بل له ولسائر الحكماء المتألهين التابعين له في طريقة الاشراق وانما
الى هذا المعنى قال اشتهرت هذا ومنهم من قال المراد من المثل الافلاطونية ما نقل عنه من انه لا بد لكل نوع
فرد مجرد ازلي ابدي قابل للمتقابلات اما التجرد وقبول المتقابلات فليصح كونه جزءا من الاشخاص

لكل منهما الف باب لا يحصى ما فيهما من الخلائق ومن هذا العالم يكون تجسد الملائكة والجن والشياطين والغيلان

من الاشخاص المتصفة بالاوصاف المتقابلة واما الازلية والابدية فلما تقرر عندهم من ان كل مجرد ازلي وكل ازلي
ابدي قال الامام في الملخص في المثل المنقول عن افلاطون انه لا بد لكل طبيعة نوعية من شخص واحد ازلي ابدي وحكوا
عنه انه احتج على ذلك بانه لا شك في وجود هذا الانسان فالانسان الذي هو جزء هذا الانسان موجود
والانسان مشترك بين هذه الاشخاص المحسوسة المختلفة العوارض فهو مجرد عن كلها والا لم يكن مشتركا
بين الاشخاص ولا شك ان الانسان المجرد لا يفسد عند فساد الاشخاص المحسوسة فلا بد هنا من اثبات
مجرد عن العوارض اقول وتلخيصه انه لا بد هنا من وجود قابل للمتقابلات والا لم يتعرض له فيكون في نفسه
مجردا عن الكل وهو علم الواجب تع قال شارح المقاصد ولما كان هذا ظاهر البطلان بناء على ان القابل
للمتقابلات والجزء من الاشخاص يتصف بالعوارض لا محالة وانه هو المهية بشرط لا شيء وان الوجود من العوارض
فالقول بوجود المجرد اللهم الا ان يقيد الوجود بغير العوارض او يجعل الوجود نفس الماهية قال الفارابي
في كتاب الجمع بين رأي افلاطون وارسطو انه اشارة الى ان للموجودات صورا في علم الله تعالى باقية لا
تتبدل ولا تتغير وقال صاحب الاشراق انه اشارة الى ما عليه الحكماء المتألهون من ان لكل نوع من
الافلاك والكواكب والبسائط العنصرية ومركباتها جوهرا مجردا من عالم العقول يدبر امره حتى ان الذي
ينوع النار هو الذي يحفظها وينورها ويجذب الدهن والشمع اليها ويسمونه ارباب النوع ويعبر عنه
في لسان الشرع بملك الجبال وملك البحار ونحو ذلك ومع الاعتراف بكونه جزئيا يقولون انه كلي ذلك
النوع بمعنى ان نسبة فيضه الى جميع اشخاصه على السواء لا بمعنى انه مشترك بينها حتى يلزم ان يكون ماهيته الانسانية
مجردة موجودة في الاعيان مشتركة بين جميع الافراد متحققة في المواد ويكون هنا انسان محسوس فاسد واخر
معقول مجرد دائم لا يتغير ابدا ثم هذا غير المثل المعلقة التي يسمونها عالم الاشباح المجردة فانها لا تكون
من الجواهر المجردة بل كالواسطة بين عالمي المحسوس والمعقول ولا تختص بانواع الاجسام بل يكون لكل شخص
من الجواهر والاعراض صرح بذلك صاحب الاشراق فقال والصور العقلية ليست مثل افلاطون لان مثل افلاطون
نورية اي من عالم العقل وهذه مثل معلقة من عالم الاشباح المجردة منها ظلمانية ومنها مستنيرة وذكر ان لكل
نوع من الفلكيات والعنصريات التي في عالم المثال ايض رب نوع من عالم العقول وان رب النوع انما يكون
للانواع الجسمانية المستقلة وتدبير الاعراض والاجزاء مفوض الى رب النوع الذي هو محلها من الاجسام
مثلا في عالم العقل جوهر مجرد له هيئات نورية اذا وقع ظله في هذا العالم يكون منه المسك مع رايحته
والسكر مع طعمه او الانسان مع اختلاف اعضائه انتهى اقول فهذا المذهب اعم ثانيا واولا من المذهب
المذكور اولا من جهة ان المثل على هذا شامل لعالم المحسوس وعالم المثال هنا لا بد ان يكون نورية ولا كذلك في
المذهب الاول فان المثل فيه قد تكون نورانية وقد تكون ظلمانية وانت قد عرفت عموم المذهب الاول من الجهة
الاولى ايض اذ المثل المثالية كما تكون شاملة لما له مقدار ايض كالكليات والظاهر من المثل الافلاطونية

هو ما قررناه لان ما اشار اليه صاحب الاشراق من اثبات الجواهر المجردة لانواع ما فى عالم المثال لايخلو عن شائبة
لزوم التسلسل لانها محتاجة ايضا الى عالم اخر تكون موجودة فيه حتى يصح تصورها ومن البين ان عالم المثال
الاول لا يكفى فيها لانها مدبرة لها كما ذكره ولا يلزم هذا فيما قررناه اولا هذا ثم اقول فعلى هذا الاخير معنى
قوله وهى التى اشتهرت اه ان تلك الصور المعلقة التى هى علم تعالى اشتهرت بالمثل الافلاطونية وان لم تكن كذلك
فى الواقع لان المثل الافلاطونية نورية وتلك الصور المعلقة اعم من ان تكون نورية او لا يعنى ان هذا الاشتهار
ليس بمطابق للواقع هكذا ينبغى ان يفهم وظاهر عبارة الاشارات لينتهر بذلك حيث قال فى
تحقيق ان الكثرة الحاصلة من العلية لاتضر وحدة الواجب تع لما كان الواجب تعالى يعقل ذاته بذاته
بدون واسطة هناك ثم يلزم قيومية اى كونه قيوما دائم القيام بتدبير الخلق وحفظه عقلا بذاته
لذاته يعنى ان تلك القيومية فى الواجب تعالى لكونه عقلا بذاته لذاته اذ ما هو عاقل بذاته لذاته يستغنى
عن غيره صمد لما هو صادر عنه تعالى فقوله عقلا مفعول له للكون قيوما والمستفاد من تقرير شارح
الاشارات انه علة لقوله يلزم وجعله حالا من قوله قيوميته على معنى حال كونه عاقلا بذاته ركيك اذ
القيومية انما لزمت له لكونه عاقلا بذاته لذاته ان يعقل الكثرة فاعل يلزم وقدم المفعول على الفاعل للاشارة
الى ان القيومية لازمة لكونه عقلا بذاته لذاته من غير واسطة وكذلك تعقل الكثرة فانه بعدها ضرورة
ان التعقل المضاف الى الكثرة انما يكون بعد الكثرة المحتاجة الى القيوم ومن هنا ظهر ان الشيخ جعل علمه
بغيره صورا قائمة به تعالى فحاصل كلامه انه تعالى لما كان عاقلا بذاته لذاته كان قيوما لما صدر عنه لكونه
مرجحا للكل ولما كان قيوما له لزمه تعقل الكثرة الصادرة عنه تعالى فح جاءت الكثرة لازمة متاخرة عنه تعالى
لا داخلة فى الذات مقومة بها وصف موضح للنع لا للتقيي وجاءت تلك الكثرة ايضا اى كما جاءت لازمة متاخرة
له على ترتيب فتضمنه العناية الازلية بذلك الترتيب وكثرة اللوازم من الذات متباينة كانت كالعقول او غير
متباينة كالصفات لا تثلم الوحدة اى لا تخل بها اذ الثلمة خلل فى الحائط وهذا الكلام هو مدار دفع الشبهة
التى وضع الشيخ هذا التنبيه لدفعها وانما لا تخل بالوحدة لان الاول تعالى يعرض له كثرة لوازم اضافية
وغير اضافية وكثرة سلوب وكل ذلك لا تخل بها لان سبب المعروض المذكور كثرة الاسماء فكما ان كثرة
الاسماء لا تاثير لها فى وحدانية ذاته تعالى كذلك العارض سببها ايضا من اللوازم الاضافية والسلوبية
هذه حل عبارة الشيخ فظهر ان المراد من ظاهر العبارة الذى يوهم قيام الصور بذاته تع هو قوله ان يعقل
الكثرة جاءت الكثرة لازمة متاخرة لان تعقل الكثرة مع كونها لازمة متاخرة له تعالى يقتضى بظاهره ان
يكون صور تلك الكثرة قائمة بذاته لا نزاله والاول يعرض له كثرة لوازم اضافية وسلوبية لان تلك الكثرة
هى الحاصلة من اعتبارات تعلق الذات بالمعلومات على ما يقتضيه قوله وبسبب ذلك كثرة الاسماء لان
كلا من تلك الكثرتين اعتبارات وشئونات بناء على انهم حققوا ان صفاته عين ذاته فليس هنا

نقله الكهنوي م

ببعض الناظرين م

فى الحقيقة الا الذات المسمى تعالى شانه فمن قصر فى تقرير كلامه ثم اعترض عليه بان المستفاد من كلام الشيخ
ظاهرا او باطنا هو كون تلك الكثرة امورا اعتبارية وليس فيه اشارة اصلا الى قيام الصور بذاته فليتهم فهمه
وعلى ما قررنا انما قال ظاهر العبارة لامكان انطباقه على ما فى الشفاء من ان المراد بتعقل الكثرة هو تعقلها
دفعة على ما هو صريح ما فى الشفا حيث قال هو تعقل الاشياء دفعة اذ اللازم للقيومية الازلية انما هو ذلك
لا تعقلها تفصيلا حتى يلزم قيام الصور بذاته تعالى واما قوله جاءت الكثرة لازمة متاخرة فمعناه جاءت
صور الكثرة معقولة لازمة متاخرة فينطبق هو ايضا على ما فى الشفاء اعنى قوله بل يفيض عنها صورها
معقولة ومعنى ما فى كلام الشيخ ح انه حين جاءت صورها معقولة مترتبة يعرض للواجب تعالى اسماء كثيرة تكون
سببا لاضافات وسلوب والكل من الامور الاعتبارية التى لا تخل بالوحدة اصلا وهكذا ينبغى ان يفهم وبهذا
يندفع ايضا ما اورده شارح الاشارات على ما يفهم من ظاهره حيث قال اولا والحاصل اى حاصل كلام الشيخ
ان الواجب تعالى واحد ووحدته لا تزول بكثرة الصور المعقولة فيه ثم قال القول بتقرر لوازم الاول
تعالى ذاته قول بكون الشئ الواحد قابلا وفاعلا وقول ايضا بكون الاول موصوفا بصفات غير اضافية
ولا سلبية على ما ذكره الامام الرازى وقول ايضا بكونه تعالى محلا لمعلولاته الممكنة المتكثرة تعالى عن ذلك
وقول ايضا بان معلوله الاول مباين لذاته وبانه تعالى لا يوجد شيئا مما يباينه بل بتوسط الامور الحالة فيه الى
غير ذلك مما يخالف الظاهر من مذاهب الحكماء والقدماء القائلين بنفى العلم عنه تعالى وافلاطون القائل
بقيام الصور المعقولة بذاتها انتهى اقول ففى ما اورده من الاعتراضات اشارة ايضا الى ما قررناه فى تحرير
المراد من ظاهر عبارة الاشارات وقيل المراد من تلك العبارة ما ذكره الشيخ فى تقسيم العلم الى الفعلى والا
نفعالى حيث قال الصورة العقلية قد يجوز بوجه ما ان تستفاد من الصورة الخارجية مثلا كما تستفيد
من السماء صورة السماء وقد يجوز ان يسبق الصورة اولا الى القوة العاقلة ثم يصير لها وجود من خارج
مثل ما نعقل شكلا ثم نجعله موجودا او يجب ان يكون ما يعقله واجب الوجود من الكل على الوجه الثانى
انتهى هو اى العلم تعقل الاشياء والمعنى هو اى تعالى يعقل على صيغة المضارع لكن فيه بعد اذ
المقصود بيان علمه تعالى فالضمير راجع الى العلم وقوله تعقل على وزن التفعل دفعة اى من غير تقدم بعضها
على بعض فى ذلك التعقل ولو ذاتيا اذ التقدم المذكور يستلزم حدوث المتاخر وهو مح فعلى هذا يكون
علمه تعالى بذاته عين ذاته وعلمه بغيره عين المعلومات لان العلم على هذا عبارة عن تميز الاشياء عنده تعالى
وتميز الاشياء عنده هو عين الذات ليس بحسب صورة فيه واذا انتسب ذلك التميز الى المعلول فهو نفس المعلول
فليس للخارج الا ذات الله تعالى وذوات الاشياء فان بعد ذلك تقول العلم بها نفس ذاته تعالى
بمعنى تميز الاشياء عنده تعالى او تقول علمه تعالى بها نفس الاشياء بمعنى تميز الاشياء واما التغاير بين
الذات وبين الاشياء انفسها فمما لا شك فيه لكون ذاته تعالى علة للاشياء ولذا كان العلم بذاته علة

نقله الكهنوي واستحسنه م

للعلم بالاشياء عندهم ضرورة ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول والى ما شرحناه اشار الشيخ بقوله فى غيره اى
من غير ان يتكثر فيها اى فى تلك الاشياء المتعلقة دفعة جوهرا او عرضا يعنى ان ذلك التعقل متعلق بالمجموع من حيث
هو ليكون هو عبارة عن التعقل الصرف الذى لا كثرة فيه بوجه حتى يصح كون هذا العلم عين ذاته باعتبار وغير
معلوماته باعتبار اخر وهذا اولى مما وقع فى بعض النسخ الذى اتفق عليه الناظرون ههنا من قوله من غير
ان يتكثر صورها فى جوهره تعالى اى فى ذاته تعالى لان اطلاق الجوهر عليه تعالى منعه الحكماء ايضا فلا يليق
وقوعه فى كلام رئيسهم وقوله او يتصور حقيقة ذاته بصورها عطف على يتكثر داخل تحت النفى وكلمة او
للعموم كما فى قوله تعالى ولا تطع منهم اثما او كفورا وكلمة التصور بالمعنى اللغوى اى قبول الصورة يقال
صوره فتصور اى قبل الصورة واضافة الحقيقة الى الذات بيانية ولك ان تقول من اضافة العام
الى الخاص واضافة الصور الى الضمير فى قوله بصورها على ظاهرها على ما وقع فى نسختنا من قوله من غير
ان يتكثر فيها جوهرا او عرضا اذ التقابل بين القسمين ظاهر واما على ما شرحه الناظرون من قوله
من غير ان يتكثر صورها فى جوهره فلا يبقى تقابل القسمين فلذا حمل الاضافة بعضهم على الاضافة
الجنسية ثم يضمحل الجمعية بها ويكون المعنى بصورة شئ منها فيظهر التقابل بين القسمين اذ الاضافة
فى قوله صورها المذكور اولا على ظاهرها ويكون المعنى من غير ان يتصف ذاته بالصورة لا بصور متعددة
ولا بصورة واحدة منها او المعنى من غير ان يتصف بالصور التفصيلية ولا بالصورة الاجمالية الوحدانية
هذا ولا يخفى ما فيه من ارتكاب خلاف الظاهر مع انه لا فرق بين الصور المضاف اولا وبينه ثانيا فحمل الثانى
على خلاف الظاهر خلاف الظاهر جدا ومن ههنا حمل كثير من الناظرين كلام الشيخ ههنا على اثبات الصورة الوحدانية
فى تلك الوحدة وقالوا ان الشيخ جازم فى الشفاء ايضا فى غير هذا المحل بقيام الصورة الوحدانية بذاته
تعالى فى مرتبة العلم الاجمالى ليكون تلك الصورة علما اجماليا سابقا على ايجاد المعلولات بالاختيار ويكون يرد
عليه ايضا ما ورد على ما يفهم من ظاهر الاشارات من قيام الصورة بذاته كما اشرنا اليه والشارح المحقق ههنا
فى صدد دفعه لانه ايد ظاهر الشفاء بما ينقله عن الشارح الطوسى وهو راى الطوسى بعدما اورد الاعتراضات
المذكورة على ما فى الاشارات اورد الكلام الاتى فى تحقيق المقام فكلامه الاتى مبنى على القول بعدم قيام
الصورة بذاته لا كثيرة ولا واحدة فلا بد ان يقرر عبارة الشيخ على ذلك ليتحد مالها مع ما ذكره الشارح
الطوسى على ما ادعاه الشارح المحقق فمن هنا ارتكب بعضهم ما ارتكب لكن لا حاجة الى ذلك اما على ما وقع
فى نسختنا من غير ان يتكثر فيها جوهرا فبان تكون الصورة المذكورة اعم من ان تكون تفصيلية او اجمالية
وذا ظاهر واما على ما وقع فى نسختهم من قوله من غير ان يتكثر صورها فبان يكون القسم الاول بالنظر
الى الاشياء المعقولة ~~والحاصل لها~~ المتكثرة ~~تكون واحدة اجمالية~~ فغاية كون القسم الثانى اعم من الاول
ولا باس فى التقابل بل هو المناسب للعموم المقصود ههنا ثم انه اضرب عن نفى القسمين بقوله بل يفيض

بل يفيض اه والمعنى لا يتكثر الاشياء فى تلك الدفعة ولا يكون حقيقة الذات متصورة بصورها لا متكثرة ولا
واحدة بل ذلك التعقل الدفعى بان يفيض عنها اى حقيقة الذات صورها سواء كانت صورا خارجية كما فى صور
العقول القديمة او صورا علمية غير مرتبة كما فى صورة الحوادث المرتسمة فى بعض العقول والاولى صور تفصيلية
مرتبة والثانية صورة اجمالية غير مرتبة بناء على ان علم العقول عندهم اجمالية غير مرتبة اذا عرفت هذا
فالاضراب عن قوله هو تعقل الاشياء دفعة على هذا المعنى ايضا بناء على ان معنى التعقل الدفعى هو مجرد
التميز من غير ان يحصل هناك صورة لا كثيرة ولا واحدة فلا حاجة الى جعله اضرابا عن لازم الكلام المذكور
على ان يكون المعنى فلا تفيض عنها صور فى تلك الدفعة لا متعددة ولا واحدة بل يفيض عنها صورها خارجية
او ادراكية ليصح الاضراب المذكور لكون علوم العقول عندهم اجمالية ~~حاصلة دفعة بناء على انه لو كان~~
~~الاضراب عن ظاهره لم يصح ذلك الاضراب وذلك لان التعقل الدفعى فى كلامه حقيقة بل بقوله من~~
~~غير ان يتكثر اه ومن البين ان الاضراب بالمعنى المذكور عن اللازم الذى اعتبره القائل مع حمل كلام الشيخ~~
~~على حصول الصورة الاجمالية فى تلك الدفعة على ما يقتضيه ظاهر قوله من غير ان يتكثر اه كما حمله كثير~~
~~من الناظرين كما اشرنا اليه بان يحمل الصور فى الاضراب على مجموع الصور الخارجية والادراكية وظاهر~~
~~ان الثانية وان كانت غير مرتبة لكن الاولى لما كانت مرتبة يحصل فى المجموع ترتيب فقدر ما يصح الاضراب~~
هذا وقوله معقولة حال من الصور اى تفيض تلك الصورة عنها حال كونها معقولة اولا انها تصير معقولة
بعد الفيضان حتى يلزم ارتسام الصور فى ذاته تعالى وحاصله ان تعقل الواجب تعالى للاشياء
ليس بمعنى انها صدرت عن الذات فتعقلها على ان يكون التعقل بعد الصدور اذ يستحيل الصدور بدون
التعقل فينقل الكلام الى الصادر فاما علم او مسبوق به لا متأخر عنه لما عرفت انه محال و ينقل الكلام الى ذلك
المسبوق بالترديد المذكور فيلزم الدور والتسلسل بل بمعنى ان ذلك الصدور والفيضان هو نفس تعقلها
التفصيلى والاجمالى فتفيض تلك الاشياء عن الذات حال كونها معقولة بذواتها ثم لما ادعى الشيخ ههنا امرين
احدهما ان العلم هو تعقل الاشياء دفعة بان يفيض عن الذات صورها معقولة من غير احتياج هناك
الى صور اخرى فى العلم بها والثانى ان الاشياء كلها معقولة للواجب تعالى اشار الى اثبات الاول فقال
وهو اى التعقل الدفعى الذى يفيض بسببه عن الذات صورها معقولة اولى واحرى بان يكون علما بتلك الصور
المعقولة ~~من تلك الصور~~ الفائضة من عقلية اى كونه عاقلا للاشياء دفعة اى من كون تلك الصور الفائضة
من العقلية علما لتلك الصور الفائضة بان يكون الصور الفائضة من العقلية معلومة بالصور الفائضة
المتعلقة بها وانما كان التعقل المذكور اولى بان يكون علما لها لانها عبارة عن مجرد التميز الغير المانع
لكون العلم عين الذات على ما هو التحقيق عندهم ولانها بهذا المعنى لا يوجد فيها صورة ولو اجمالية فلا يرد الاعتراض
عليه ايضا بان تلك الصورة اما قائمة بذاته تعالى فيلزم الارتسام واما قائمة ببعض الممكنات فيلزم احتياج

الواجب تعالى فى علمه الى بعض الممكنات مع ان قيام الصورة المعلول الاول ببعض الممكنات غير صحيح واما لو كان العلم بها هو تلك
الفائضة عن عقلية يرد عليه الاعتراض المذكور ويلزم المخالفة المذكورة لتحقيقهم ان الصورة المعقولة الفائضة
ليست عين الذات نعم لو فسر كلام الشيخ فى التعقل الدفعى بما فسر به الناظرون من كون ذلك التعقل الدفعى صورة
اجمالية واحدة لورد عليه الاعتراض المذكور على تقدير ارجاع الضمير اليه لكن لهم ان يقولوا انه بحث اخر وانما اردنا
تحرير مراد الشيخ ههنا وهو جاز ثم يكون الصورة الوحدانية الاجمالية قائمة بذاته تعالى فظهر من هذا ان الضمير فى
قوله وهو راجع الى ذلك التعقل الدفعى المفسر بان يفيض عنها صورها معقولة ومقصوده ترجيح كونه علما
له تعالى لتلك الصور المعقولة على كون الصور الفائضة من لعقلية علما له تعالى على ما بيناه وآما ما قيل من ان
مقصود الشيخ انما هو بيان ان تلك الصور الفائضة معقولة للواجب بذواتها لا بصورها المرتسمة فى ذاته هبنوى م
تعالى ومعنى قوله وهو اولى بان يكون عقلا اه هو هذا اى فيضانها معقولة والمراد الصور الفائضة معقولة
اولى بان يكون علما بمعنى الصورة الحاضرة عند المجرد من الصور الفائضة من عقليتها يعنى صور تلك الصور
يعنى ان تلك الصورة الفائضة لو كانت معقولة لا بذواتها بل بصورها الفائضة هناك صورة اخرى
لاجل معقولية الصور الاولى فكل منها وان كانت صادرة عن الذات حاضرة عنده تعالى لكن الصور الاولى
لكونها اقدم بالذات من الثانية التى هى ظل لها اولى بان تكون علما من صورها الفائضة ثانيا لاجل معقوليتها
وما ليس باولى يعنى الصور الفائضة ثانيا لا يقع فى حق الواجب تعالى فتلك الصور الفائضة معقولة
بذواتها لا بصورها المرتسمة فى ذات الواجب تعالى انتهى فلا يخفى ما فيه من الركاكة فى التوجيه لان ارجاع
الضمير الى المصدر واعتبار اضافة الصفة الى الموصوف ح ركيك جدا مع ظهور الوجه الصحيح كما
اشرنا اليه ولان ظاهر الكلام انما هو كون تعقل الاشياء دفعة علما بها من غير حاجة فى العلم بها الى صور
اخرى كما قررناه فاللازم فيه انما هو الاشارة الى كونه علما واما كون ذلك العلم حضوريا بذواتها
لا حصوليا بحصول صور الاشياء فمما لا يخفى على احد فلا فائدة فى اخذه ههنا مدعى الشيخ واثباته
على ان حاصله ح اثبات الدعوى الضمنية التى ادعاها الشيخ بارجاع الضمير فى قوله عنها الى الذات
بناء على انه لزمه كون الصور الفائضة معقولة بذواتها لا بصور اخرى ومن البين ان اثباتها بعيد
عن طور كلام الشيخ وآما لو حمل الكلام على ما حملناه يلزم ثبوت هذه الدعوى ايض قطعا على ان تقليله
قاصر ايض اذ تجرد الاقدمية لا يقتضى كونه علما اولى فالوجه ما قررناه ومنهم من قال حاصله ان تعقل
الاشياء دفعة بان يفيض عنها صورها معقولة اولى بان يكون عقلا وادراكا لتلك الصور الفائضة كفوى م
من تعقلها وادراكها بنحو اخر ولا يخفى انه وان تفطن فى ارجاع الضمير وفيما يسوق الكلام له لكنه تكلف
حيث جعل كلمة من الاولى بمعنى اللام والصورة الفائضة هى الصورة الفائضة عن الذات با
لتعقل الدفعى وجعل قوله من عقلية مفضلا عليه والكل خلاف الظ وان كان له قريبا الى ما ذكرنا

الى ما ذكرنا ثم نقول يؤيد ما قررناه فى تقرير المقام ما وقع فى بعض النسخ من ارجاع الضمير الى الواجب
تعالى على ما هو الملايم لقوله الآتى ايض ولانه يعقل انه اه ومعنى كلامه ح وهو تعالى اولى بكونه علما بمعنى
المبدأ لانكشاف جميع الاشياء عليه تعالى من تلك الصور الفائضة من العقلية يعنى ان تلك الصور
الفائضة من العقلية وان كانت علما بالاشياء لما عرفت من استحالة الصدور بدون العلم لاستلزامه
الدور والتس لكن لابد ان تنتهى تلك الصور الى ما هو مبدأ الانكشاف الذى هو الذات لان الصورة
الوحدانية الاجمالية وان كانت مبدأ الانكشاف ايض لكنها منتهية الى الذات ايض فهو اولى بان يكون علما
من الصور الفائضة من العقلية الذى لا يفارق الذات عنها سواء كانت عبارة عن التميز الاعتبارى
او عن الصورة الوحدانية الاجمالية ووجه التأييد فيه لما قررناه اولا ان الغرض من نقل هذا الكلام
تأييد مذهب الحق ان العلم بذاته عين ذاته وبغيره عين المعلومات فكما ان العلم اذا كان عبارة عن التعلق الدفعى
يكون العلم بذاته عين ذاته وبغيره عين المعلومات كما حققناه اولا كذلك اذا كان عبارة عن الذات
الذى هو مبدأ الانكشاف فيكون العلم بذاته عين ذاته وان لم يكن العلم بغيره ح عين المعلومات وهذا
القدر كاف كما لا يخفى هذا اذا بنى الكلام على ما قررناه من ان ذلك التعلق الدفعى عبارة عن مجرد التميز واما
اذا بنى على ما قرروه بناء على جزم الشيخ بالصورة الوحدانية الاجمالية فالضمير ان رجع الى تلك التعلق الدفعى
الذى هو الصورة الاجمالية يكون فى الكلام اشارة الى ان علمه تعالى تلك الصورة الاجمالية وفى العلم بها
حضورى لا حصولى وكيف لا يكون حضوريا وقد فاض عنها على التقدير المذكور الصور المعقولة
بذواتها وان رجع الى الذات يكون فيه اشارة الى ان مبدأ انكشاف تلك الصورة هو الذات بناء
على ان فيضان الصور انما كان من الذات لا منها فيكون فيه اشارة الى رد مثبتى الصفات الزائدة
فتامل فى هذا المقام فانه حقيق بالاهتمام   ولانه يعقل ذاته اشار بهذا الى اثبات ان جميع الاشياء
معقولة للواجب كما هو ظاهر الاضراب وقوله وانه مبدأ لكل شئ الظاهر انه عطف على المفعول ويحتمل الحالية
والمأل واحد لانه اذا تعقل ذاته كما هو مضمون قوله ولانه يعقل والحال ان ذلك التعقل يكون بالكنه
ومن جملته كونه مبداء كل شئ يلزم تعقله لمبدائية لكل شئ وجعله عطفا على قوله ولانه اه بعيد جدا
والمراد بالمبدائية العلية لا يقال العلم بكونه مبدأ لكل شئ موقوف على العلم بكل شئ مع ان الكلام فيه
فيلزم المصادرة وايض العلم بكونه مبداء كل شئ يوهم صدور الاشياء عنه تعالى اولا ثم العلم بكونه
تعالى مبداء له مع انك قد عرفت ان الصدور بدون العلم مح بل كل صادر اما نفس العلم او مسبوق
به لا متأخر عنه للزوم الدور او التس لانا نقول المراد بالمبدائية المعقولة هى الخصوصية مع كل معلول
معين لما تقرر عندهم انه لابد لكل علة من الخصوصية وهم فى الواجب تعالى ليست حالة زائدة عندهم فعلمه تعالى
بذاته بكنهه كما يستلزم العلم بجميع لوازمها التى من جملتها كونه جوادا ومعدن كل خير وكمال كذلك يستلزم

العلم بخصوصية ذاته مع المعلول الاول وكذا بخصوصية ذاته مع المعلول الثانى بشرط المعلول الاول وهكذا
فمن هنا يكون العلم بذاته علة تامة للعلم بجميع الاشياء على ان يكون العلم الثانى متأخرا عن العلم بذاته فاخراذاتيا
ولازمانه بجميع لوازمها التى من جملتها كونه جوادا او معدن كل خير وكال كذلك يستلزم العلم بخصوصية ذاته
العلم بجميع على ان يكون العلم الثانى متاخرا عن العلم بذاته تاخرا ذاتيا ولازمانه بان يكون الذات من حيث
كونه عالما بالاشياء موجبا لفيضان صور بعضها خارجية وبعضها ادراكية والى هذا اشار الشيخ فى
الاشارات حيث قال لا تجد ان طلبت مخلصا الا ان تقول ان تمثل النظام الكلى فى العلم السابق مع وقته
الواجب اللائق يفيض منه ذلك النظام على ترتيبه معقولا فيضانه وذلك هو العناية انتهى وهذه خلاصة
ما فى الشفاء ههنا باسره وفى موضع اخر من الاشارات حيث قال واجب الوجود يجب ان يعقل ذاته بذاته
على ما حقق ويعقل ما بعده من حيث هو علة لما بعده ومنه وجوده ويعقل سائر الاشياء من حيث وجوبها
فى سلسلة الترتيب النازل من عنده طولا وعرضا فقوله ويعقل ما بعده من حيث انه علة اه صريح فى
ان قوله وانه مبدأ داخل تحت التعقل وان المراد بالمبدائية ما ذكره العلية فيما قيل وهذا هو المراد بقولهم علم الواجب
منطو على العلم بجميع الاشياء لا كاشتمال الكل على الجزء بل كاشتمال العلم البسيط الاجمالى على العلوم
التفصيلية كما اشار اليه بعض المحققين اقول وستعرف من الشارح المحقق ما فى الانطواء المذكور فانتظر قيل
ولا اشارة الى الانطواء من جهة تلك الخصوصيات قال فيعقل من ذاته كل شئ ولم يقل من العلم بذاته ولعله
انه يقال انما لم يقل من العلم بذاته اشارة الى ان العلم عين الذات عندهم على ان التعقل من العلم بارد
مع ان المناسب لفيضان الصورة المعقولة عن الذات كما سبق هو قوله فيعقل من ذاته نعم فى التعبير
المذكور اشارة الى الانطواء من تلك الجهة ايضا هذا فى هذا الدليل يرجح كون الضمير راجعا الى الواجب فى قوله
وهو اولى بكونه علما كما فى بعض النسخ على معنى ان الواجب تعالى لا يحتاج فى التعقل الدفعى الذى هو مرتبة العلم
الاجمالى بالاشياء الى شئ من الصور تفصيلية او اجمالية بل هو تعالى اولى بكونه مبدأ لانكشاف الجميع عليه
تعالى من تلك الصور الفائضة من عالميته تعالى ولا يلزم تحقق العلم بدون المعلوم فى تلك المرتبة الاجمالية
لان العلم الاجمالى عبارة عن العلم بذاته ومبدائيته لكل شئ كما عرفت وبالجملة يثبت من هذا الدليل الامر الاول
ايضا قيل وعلى كل تقدير فظاهر كلام الشفاء ان العلم بذاته عين ذاته وعلمه بغيره من الممكنات عين المعلومات
وكلام المحقق الطوسى يمر عليه ويحوم بما ليس مراد الشيخ من الاعتبار بالنفس ونفى النطق وغيرهما من الكلمات
الضعيفة اذ مراد الشيخ مما يثبت بما ذكره فلا حاجة الى ايراد ما يورث الضعف وفيه ان كلام الشفاء انما
يكون ظاهرا فى ان العلم عبارة عن التعقل الدفعى الذى لا يحصل فيه صور الاشياء اصلا كما قررناه واما لو
كان التعقل المذكور عبارة عن الصورة الوحدانية الاجمالية فلا وهو ظاهر ثم انه فرع هذا الكلام على
كون الضمير راجعا الى ذات الواجب تعالى واذا كان المراد هو الذات فلا يصح كون العلم بغيره من الممكنات عين.

عين المعلومات وان كان العلم بذاته ح عين ذاته واما ايراد الشارح الطوسى ههنا بما ليس مراد الشيخ من الكلمات
الضعيفة فلبيان كون الصور الفائضة معقولة بذواتها لا بصورها المرتسمة وبيان اولوية كونها علما دون
الصور الفائضة من العقلية والكل لم يثبت بعد واما تعقل الواجب من ذاته كل شئ كما هو المثبت بالدليل
الثانى فلا يقتضى ايضا كون علمه تعالى بالكل حصوليا لم لا يجوز ان تحصل فى ذات البارى تعالى بعد الايجاد
بصورها ايضا وكلام الشارح الطوسى يحوم حول سد هذه الشبهات فلا جرم احتاج فى تقريره الى ايراد ما يورث
الضعف على انه فى صدد دفع ما يتخيل من ظاهر الاشارات من القول بقيام الصور بذاته تعالى ولما كان ظاهره قويا
صور المقام بما يقبله الخواص والعوام   يحوم حول ظاهر كلام الشفاء انما قال ظاهر كلام الشفاء
لان ظاهره انما هو نفى قيام الصور بذاته تعالى فى مرتبة التعقل الدفعى ولا يلزم من ذلك ان لا يكون الصور
العلمية قائمة بذاته فى مرتبة التعقل التفصيلى الذى هو مرتبة الايجاد اذ الكثرة العارضة لا تقدح فى الوحدة
الذاتية ولذا اثبت الاشاعرة الصفات الزائدة على ذاته تعالى فيكون موافقا لما فى الاشارات ولا يتوهم
انه على هذا لا يكون ما فى الشفاء صريحا فى نفى قيام الصور بذاته فكيف يصح ح قوله لكن صرح فى الشفاء
بنفيه لان مراده بقوله صرح ظاهرا بناء على ان كلامه فى الاشارات ظاهر فى القول بقيام الصور ومحصول
كلام الشارح ان ظاهر الاشارات يشعر القول بقيام الصور بذاته تعالى وظاهر الشفاء بنفيه وان كان باطن
كل منهما مجوزا للقيام المذكور ايضا وما قيل من انه انما قال ظاهر الشفاء لان كلام الشفاء وان كان صريحا
فى نفى قيام الصور بذاته ظاهرا او باطنا الا انه ليس بصريح فى ان علمه تعالى بغيره عين المعلومات بل هو ظاهر فيه
بناء على احتمال كلامه للصورة الادراكية فليس بشئ لانه اذا كان كلامه صريحا فى نفى قيام الصور بذاته
ظاهرا او باطنا كما اعترف به يكون صريحا ايضا فى نفى الصورة الادراكية لانها اذا ثبتت فلا بد ان تكون
قائمة بذاته تعالى لامتناع قيامها ببعض الممكنات وهو امتناع قيامها بنفسها ايضا لبطلان المثل الافلاطونية
عند الشيخ فح يكون كلامه صريحا ايضا فى ان علمه تعالى بغيره عين المعلومات والحق ان تسليم كون كلام الشيخ
صريحا فى نفى قيام الصور بذاته ظاهرا او باطنا لا يجتمع مع عدم تسليم صراحة كلامه فى ان العلم بغيره عين
المعلومات نعم لو قيل كلام الشيخ ليس بصريح فى نفى القيام الصورة الوحدانية بذاته تعالى فى تلك الدفعة
كما حمله عليه كثير من الناظرين بل قد قيل جزم الشيخ فى الشفاء بهذا الاحتمال لم يكن كلامه صريحا فى ان علمه
تعالى بغيره عين المعلومات وان كان ظاهرا فيه بناء على احتمال الصورة الادراكية فى كلامه لكن اين هذا مما
ذكره من تسليم كون كلامه صريحا فى نفى قيام الصور مطلقا بذاته تعالى فمن حمل بعد التسليم المذكور قوله
ظاهر كلام الشفاء على كون العلم بغيره عين المعلومات ظاهرا بناء على احتمال باطنه قيام الصور الادراكية
بذاته تعالى ثم اورد عليه بان تلك الصورة الادراكية اما قائمة بذاته تع وقد نفيها من قبل واما قائمة
بنفسها فيلزم المثل وقد ابطلها الشيخ وغيره واما قائمة ببعض الممكنات فيلزم احتياج الواجب تعالى فى علمه

الى بعض الممكنات مع ان قيام صورة المعلول الاول ببعض الممكنات غير صحيح قطعا فقد الى بشيء عجيب لان ذلك اذا ورد
فانما يرد على تقدير كون كلامه ظاهرا فى نفى القيام دون باطنه والحامل المذكور اورده بعد تسليم كون كلامه صريحا
فى نفى قيام الصور ظاهرا وباطنا كما لا يخفى على المنصف على ان نفى الشيخ للقيام المذكور انما هو بحسب الظاهر دون
الباطن فلا يجرى فيه الترديد المذكور والحق ان الايراد المذكور لا يرد على الشيخ فيما فهم من ظاهر الشفاء واما فيما
يفهم من باطنه فنختار الاول ويدفع محذوره اذ الشيخ انما نفى قيام الصور بذاته تعالى فيما يفهم من ظاهره فليتدبر

كما لا يحتاج العاقل وهو النفس الناطقة ويحتمل ان يكون المراد مطلق المدرك واجبا تعالى كان او ممكنا
فى ادراك ذاته لذاته متعلق بالادراك بيان الواقع لان ادراك العاقل ذاته انما هو لذاته لا بواسطة آلة
جسمانية لان ذاته مجرد عن المادة فلا يمكن له ادراك ذاته الا بذاته وقيل قوله لذاته اشارة الى ان ادراك
ذاته مقتضى هويته لا ينفك عنه اصلا التفت اليه اولا اولا كانه جعل قوله لذاته علة للادراك وجعل الذات
فى الموضعين بمعنى واحد وهذا مع بعده لا يلايم ماذكره الطوسى فى جانب المشبه وايضا ما كان مقتضى الذات
لا ينفك عنه اصلا فالتعميم المذكور مخل فالوجه هو الاول الى صورة اى هوية غير صورته اى هويته
الخارجية واطلاق الصورة عليها مع ان الاشياء فى الخارج اعيان وفى الاذهان صور مبنى على
تشبيه الهوية الخارجية الحاضرة عند المدرك بالصورة العقلية الحاصلة من الشيء عنده فى كون
كل منهما مرآة لملاحظة المعلوم ففى العلم الحضورى يكون المرآة والمرئى متحدين ماهية ووجودا سواء
كان ذلك الوجود خارجيا كما فى علم النفس بذاتها وبصفاتها او ذهنيا كما فى علمها بالصورة الذهنية
الحاصلة من الشيء الحاضرة عندها وفى العلم الحصولى مختلفين فى احد الوجودين كما فى علم الانسان بحده
او رسمه وان كان المرآة والمدعى متحدين ح ماهية عند من قال الحاصل فى النفس عين ماهية المعلوم
واعلم ان حاصل كلامهم فى شان الادراك ان المدرك اما ان لا يكون خارجا عن ذات المدرك كالنفس
وصفاتها واما ان يكون خارجا ح فاما ان يكون ماديا او غير مادى فالاول يكون حقيقته المتمثلة
عند المدرك نفس حقيقته الموجودة فى الخارج ويكون ادراكه دائما وهكذا شان الصورة العقلية الحاضرة
عند النفس بذاتها فحقيقتها المتمثلة عند المدرك نفس حقيقتها الموجودة عند النفس كما اشرنا اليه والثانى
يكون صورة منتزعة منه والثالث يكون صورة متحصلة فى العقل غير محتاجة الى الانتزاع من حقيقة
خارجية لكونها صورة لما هو مجردة فى نفسه كادراك المفارقات او لما لا تحقق له ولا حقيقة اصلا
كادراك المعدومات واعترض على الاول بوجوه احدها انه يفضى الى ان يكون ادراك النفس لذاتها وصفاتها
دائما لدوام الحضور واللازم بط لان كثيرا من الصفات مما لا يطلع على انيتها وماهيتها الا بعد النظر
والتامل ولا يجوز ان يكون هذا ذهولا عن العلم بالعلم لانه ايض مما يلزم دوامها سيما وهم يقولون انا علمنا
بذاتنا نفس ذاتنا والثانى ان الحضور نسبة تقتضى التغاير فيمتنع علم الشيء بنفسه اذ لا يتصور

اذ لا يتصور التغاير بين الشيء ونفسه الثالث ان النفس اذا كانت عالمة بذاتها وصفاتها كانت عالمة بعلمها بذلك
وهلم جرا فيلزم علوم غير متناهية بالفعل واجيب عن الاول بمنع مقدمات بطلان اللازم لكنه مكابرة وعن الاخيرين
بان التغاير الاعتبارى كاف والاعتبارات العقلية تنقطع بانقطاع الاعتبار وحاصله اذ ليس هناك
الا شيء واحد هو ذلك المجرد المدرك وهو ليس بغائب عن نفسه فمن حيث يعتبر مشهودا يكون عالما ومن حيث
يعتبر شاهدا يكون معلوما ومن حيث يعتبر شهودا يكون علما ومرجعه الى ان وجود الشيء اعنى حصوله وحضوره
لا يزيد عليه بحسب الخارج كذا فى شرح المقاصد واعترض على الاول ايض اى على علم النفس بذاتها بانه يلزم ان تحل
فى ذاته صورة مساوية لذاته وصفاته على مذهب من قال ان العلم هو الصورة المساوية للمعلوم واللازم
بط للزوم اجتماع المثلين فى محل واحد واجيب عنه تارة بان ذاته وصفاته موجودات عينية وصورها موجودات
ذهنية والمستحيل هو اجتماع عينين متماثلين وايض ذاته قائمة بنفسها وصورة ذاته قائمة بها والمستحيل حلول
المثلين فى محل واحد لا حلول احدهما فى الاخر واخرى بان علم الشيء بذاته وصفاته علم حضورى لا حصولى
على معنى ان المعلوم ههنا حاضر عند العالم بنفسه لا بحصول صورته كما اشير اليه انفا وهذا الجواب هو الذى
اختاره الشيخ المحقق الطوسى كما اوضحنا كلامه وما قيل من ان كلا من الايراد والجواب منظور فيه لانهم ان
ارادوا ان النفس عالمة بكنه ذاتها فظاهر الفساد والا لعلمت انها جوهر او عرض وان ارادوا انها عالمة بذاتها
ببعض وجوهها فهناك صورة ذهنية غير مماثلة للنفس لانها صورة ذلك الوجه المغاير لها بالماهية لا صورة
نفس النفس فهناك صورتان احدهما خارجية والاخرى ذهنية وليستا بمثلين انتهى فكانه اراد انه على الاول
يكون جوابهم عن الايراد فاسدا اذ لا علم للنفس بذاتها وعلى الثانى يكون ايرادهم فاسدا اذ لا يوجد مثلان
لكنك خبير بانهم عجزوا عن الاطلاع على حقيقة النفس فغاية العلم به ما قالوا هو الذى يشير اليه كل احد بقوله
انا ومن البين ان النفس عالمة بذاتها بهذا المعنى وان ذاتها غير غائبة عنها فنختار الشق الثانى ونقول لا نم ان
الصورة الذهنية هنا غير مماثلة للنفس فيلزم اجتماع مثلين فى علمها بذاتها ويحتاج الى ما ذكروا من الاجوبة
وايض ان من قال الصورة الحاصلة مساوية للمعلوم لا يقول بانه يلزم على العالم به ان يعلمه بجميع ما فيه ولو سلم
فلا يلزم من العلم بالشيء بحقيقته العلم بجميع احكامه فعلى هذا يختار الشق الاول ويدفع محذوره بانه لا يلزم
من علم النفس بذاتها بكنهها العلم باحكامها من الجوهرية والعرضية واما الاعتراض على علم النفس بذاتها و
صفاتها بانه يفضى الى كون هذا الادراك دائما لدوام الحضور فقد سبق الجواب عنه انفا فتذكر
لا يحتاج ايضا هذا صريح فى ان علمه تعالى بغيره من الممكنات على مقتضى علومه كما هو ظاهر الشفا وعلى ما
قررناه واستدل عليه بالاعتبار الاتى فهى صادرة عنك الى قوله لا تعقل تلك الصورة بغيرها
ظاهر اذ المراد من الصدور الصدور الحقيقى والمشاركة المذكورة اشارة الى بيان ما يتوقف
ذلك الصدور عليه لان تلك الصورة لا تصدر من العاقل الا بمشاركة المعلوم الذى هو ظل له ولولاه

لم يمكن صدورها من الغير فلما قال فالمراد من الغير في كلامه هو المعلوم كما يدل عليه قطعا قوله فانك لا تعقل تلك الصورة
بغيرها فعلى تقدير ان يكون المراد من الصدور ما هو الحقيقي يمكن ان يكون كلامه مبنيا على ما هو المشهور بين الحكماء
من ان الوسائط فواعل لان الكل قائلون بانه تعالى يعلم الاشياء على وجه كلي كما صرحوا به في كتبهم فلا بد ان يفرد
الكلام على وجه ينطبق على مذهب جميعهم ولذا خصص في اخر كلامه المعلول الاول بالذكر اذ لا معلول له تعالى في الحقيقة
غيره عند المشهور كما لم يكن له تعالى ايجاد موجود غيره ومن هنا يتوجه الوجه السابع من الشارح عليه ويمكن ان
يكون كلامه مبنيا على مذهب نفسه وغيره من الشيعة والمعتزلة من ان العبد موجد لافعاله وباقي الاشياء
معلول له تعالى وهو التحقيق للحكماء ايضا على ما قال في قواعد العقائد وهذا مقتضى التفريع الآتي بقوله
فاذن المعلولات الذاتية اه وتخصيص المعلول الاول بالذكر بعد قوله واذ قد تقدم اه لحكاية المبواني
عليه كما هو ظاهر كلمات الاتية بعده وعلى هذا لا يتوجه الوجه السابع من الشارح لكن مقصوده هناك انما
هو الزامه والزام الحكماء في مشهورهم بحيث نسبوا الاشياء الى الوسائط وزعموا مع ذلك علمه تعالى بها
علما حضوريا على ما يشهد به تتبع كتبهم فلا وجه لتخصيص هذا البيان بما هو التحقيق عندهم فيما عدا افعال
العباد كما اشرنا اليه آنفا او بما هو التحقيق عندهم في الكل افعالا او غيرها على ما سلف هذا ويحتمل ان يكون
المراد بالصدور الصدور الظاهري اي الصدور كسبا والمراد بالغير ح ايضا هو المعلوم الذي هي ظل له
اذ لا احتمال لغيره بدلالة قوله فانك لا تعقل تلك الصورة والمراد منه بيان ما يتوقف عليه ذلك الكسب واما
الموجد فهو الله تعالى قطعا وح يكون المراد بقوله الآتي مع ما يصدر عنه لذاته من غير مدخلية فيه من غير
مدخلية لغيره في الصدور وان كان الايجاد يتوقف على شيء اخر بناء على ما هو التحقيق عندهم من ان
الوسائط شروط وآلات ويكون ايضا معنى الصدور لذاته من ذاته عدم مدخلية الغير في الايجاد وان
كان موقوفا على شيء اخر فعلى هذا يكون كلامه المذكور موافقا لما سلف منه من ان التحقيق عندهم ان الاشياء
كلها مستندة الى الله تعالى وهو المناسب ايضا لقوله فاذن المعلولات الذاتية ويندفع الاعتراض السابع من الشارح
لكن قد عرفت ان المتبادر من كلامه ههنا هو الوجه الاول وهو مدار الوجه السابع واما الوجه الثاني
وهذا الوجه الاخير فكل منهما وان كان موافقا لما هو التحقيق عندهم ودافعا للوجه السابع لكنه وارد
عليهم الزاما لهم على ما اشرنا اليه انفا وستحققه ايضا وبهذا التقرير ظهر اختلال ما قيل في تقرير المقال صهبوی م
من ان مراده بالصدور الصدور الظاهري لا الحقيقي لانه مناف لما اسلفه من تحقيق مذهب الحكماء من
انه لا مؤثر في الوجود الا هو تعالى ولا يمكن حمله ايضا على مذهب نفسه وغيره من كون العبد موجدا لافعاله
لانه بصدد تحقيق احاطة علم الواجب تعالى بالكل كما هو التحقيق عندهم ويدل على ذلك انه جعل حصول
الصورة لنا حصولا للقابل لا للفاعل فمراده بالصدور بمشاركة الغير هو الصدور بايجاد الغير
تلك الصورة الحادثة وما يتوقف هي عليه من المحل وغيره وبالصدور الاستقلالي ان يكون وجود الكل من

من الصادر وغيره مما يتوقف عليه بايجاد الواجب تعالى وليس المراد بالصدور بالمشاركة ان يتوقف على شيء
وبالصدور الاستقلالي ان لا يتوقف على شيء كما توهمه الشارح في الوجه السابع فانه مبطل للاستدلال بالكلية على
احاطة علم الواجب بالكل لان العلية تقتضي توقف صدور البعض على البعض وكذا توهم من قال لعل الصورة
صادرة بمشاركة المعلوم الذي هي ظل له فان اراد به توضيح مراد الشارح فلا باس به لكن توضيح مراد المحقق
الطوسي اولى الا يرى انه فرع على هذا البيان قوله فاذن المعلولات الذاتية اه وجعل فيه الواجب تعالى فاعلا
بالنسبة الى تلك المعلولات مع وجود التوقف في الصدور عندهم فكيف يحمل مراده هنا على ما فهمه الشارح وغيره
انتهى ووجوه خلله تظهر مما قررناه على ان فيه بحثا ايضا اما اولا فلانا لا نسلم ان حمل كلامه على مذهب نفسه وغيره
من الشيعي والمعتزلي ينافي بياننا احاطة علم الواجب تعالى بالكل بعلاقة العلية على ما هو بصدد تحقيقه كيف
ولم يعترض احد من المعتزلة والشيعة في مذهبهم المذكور بانه يلزم عليهم عدم احاطة علم الواجب تعالى بالكل وهم
معترفون بالاحاطة المذكورة ومحققوها قطعا واما ثانيا فلان جعل حصول الصورة لنا حصولا للقابل لا
ينافي حمل الصدور ههنا على مذهب نفسه بل لا ينافي ايضا حمله على الصدور عند مشهور الحكماء غايته ان
الحصول مع كونه حصولا للفاعل ايضا ولا امتناع في كون الشيء قابلا وفاعلا في مثله بالاتفاق واما ثالثا فلان
تحريره بان المراد بالصدور بمشاركة الغير هو الصدور بايجاد الغير تلك الصورة يقتضي ان يكون المراد
بالغير هو الموجد وفساده لا يخفى على احد اذ المراد بالغير انما هو المعلوم الذي هي ظل له فمراده انما هو توضيح
عبارة المحقق الطوسي وبيانها لا ما توهمه من انه يتبع الشارح المحقق فيما سيورده في الوجه السابع على ان
رد الشارح فيما ذكره في الوجه السابع ببناء الكلام ههنا على تحقيقهم لا يحصل ايضا بحمل الغير على المعلوم الذي
لا يتم البيان الا به بان يقال تلك الصورة صادرة منا كسبا بمشاركة المعلوم ومع كون الموجد هو الله
تعالى كما اشرنا اليه فالحق الحري او هذا القائل ههنا انما هو اسقاط الوجه السابع للشارح لا تحقيق المراد
المحقق الطوسي وتحقيق مراده انما يكون بما ذكرنا وبالله التوفيق بل كما تعقل انت ذلك الشيء
بها اي بتلك الصورة لكونها آلة للملاحظة كذلك تعقلها ايضا بنفسها ثانيا لا باتحاد المرئي والمرآة ماهية
ووجودا ههنا تلاحظ الصورة اولا ثم تلاحظ ذلك الشيء المعلوم عكس ما في الصورة الاولى كما ترى
المرآة اولا ثم تلاحظ الصورة المرتسمة فيها ثانيا من غير ان يتضاعف الصور فيك لان الصورة المتعلقة
بتلك الصورة ثانيا وهكذا عين الصورة الاولى ولا يلزم هنا علوم غير متناهية بل اللازم هو التسلسل في
الاعتباريات وذا ليس بمحال كما سبق تحقيقه لا يقال نحن لا نعلم العلم بعلمنا وانما الثابت هنا هو العلم
بذلك الشيء لانا نقول قد حقق في محله ان العلم بالعلم بعد التوجه والالتفات فطمعك الحصول والغفلة انما
نشأت من عدم الالتفات والا فالعلم بالعلم ثابت قطعا من غير لزوم مح بل انما يتضاعف اعتبارات تلك
المتعلقة اه يعني انه لا تضاعف في العلم الحضوري الذي هو العلم بالصورة الحاصلة من الشيء عند العقل

وانما التضاعف هنا فى الاعتبارات المتعلقة بذاتك او بتلك الصورة فقط اى ذلك التعقل منحصر باحدهما
باحدهما او على سبيل التركيب من المجموع والاول مثل كون ذات العاقل بحيث حصل عنده الشئ بصورته وكونه
بحيث حضر عنده الصورة بذاتها والثانى مثل كون الصورة مرآة للشئ والة للملاحظة وكونه صورة
ادراكية لنفسها دالة للملاحظة نفسها باعتبار كونها علما ولها باعتبار كونها معلومة اعتبار اخر ايض
وهو كونها ذا صورة ادراكية لنفسها هى مرآة لها اذ للعقل ان ينتزع منها صورة هى مرآة لها وان كانت عينها
فى الحقيقة وهكذا الى ان ينقطع الاعتبار والثالث مجموع هذه الاعتبارات قيل من جملة الاعتبارات كون
العاقل قابلا للصورة والصورة مقبولة ورد بان حلول الصورة فى العاقل من خواص العلم الحصولى
ولا مدخل له فى العلم الحضورى كما سيصرح به فى نفى النظر فلا يكون هذا تضاعفا فى العلم الحضورى وفيه
~~ان هذا الراد جعل حصول الشئ بصورته فى ذات العاقل تضاعفا فى العلم الحضورى كما سيصرح به فى نفى~~
~~النظر فلا يكون هذا تضاعفا فى العلم الحضورى~~ وفيه ان هذا الراد جعل حصول الشئ بصورته فى ذات
العاقل تضاعفا فى العلم الحضورى مع ان هذا ليس امرا اخر وراء كون العاقل قابلا للصورة والصورة
مقبولة والظاهر ان العلم الحضورى وان كان عبارة عن العلم بتلك الصورة لكن لما كان العلم بها
عينها كان مقبولية تلك الصورة وقابلية العاقل اياها تضاعفا فى العلم الحضورى ايض اذ العاقل كان
قابلا لتلك الصورة فى كل مرتبة وهذا ظاهر والعجب ان الذى يصرح به فى نفى النظر الآتى هو استواء
القابلية والفاعلية فى وجود العلم الحضورى هناك كما ستطلع عليه واذا كان حالك اه
اقول هذا موضع الاستدلال للمدعى وهو كون علمه تعالى بغيره من الممكنات عينها وما سبق تمهيد له وحاصله انه
كلما كانت الصورة العقلية الصادرة عنا بمشاركة ما من الغير معلومة لنا بذواتها علما حضوريا من غير
احتياج هنا الى صورة اخرى كان ما يصدر عن الواجب تعالى لذاته من غير مداخلة من شئ فيه معلومة
له تعالى بذواتها علما حضوريا من غير احتياج فيه الى صورة غير ذلك الصادر لكن المقدم حق فكذا
التالى اما حقية المقدم فبالاعتبار السابق وتلك ان تقول فى الوجدان واما الملازمة فلان مدار
عدم الاحتياج الى صورة اخرى فى العلم بالصورة الصادرة من العاقل على صدور تلك الصورة
منه مع عدم الاستقلال فيه فلان لا يحتاج العاقل فى العلم بما يصدر عنه بطريق الاستقلال الى
صورة غير ذلك الصادر كما فى المعلولات الذاتية الصادرة من الواجب تع لذاتها اولى ولا
ولا تظنن ان كونك محلا لتلك اه اشارة الى الجواب عن سؤال وارد على الملازمة المذكورة من وجهين
الاول ان يقال لا نم انه كلما كانت الصور العقلية الصادرة منا معلومة لنا بذواتها من غير احتياج هنا
الى صورة اخرى كان ما يصدر عن الواجب تعالى من المعلولات معلوما له تعالى كذلك كيف والصور الصادرة
منا انما تكون معلومة لنا بشرط حلولها فى المحل ومن البين ان ذلك الحلول غير موجود فيما يصدر عن

عن الواجب تعالى فكيف يكون ذلك معلوما له تعالى بذاته لان انتفاء الشرط يستلزم انتفاء المشروط وحاصل
الجواب ابطال السند المذكور بزعم مساواته للمنع بان يقال ذلك الاشتراط باطل اذ لو صح ذلك يلزم ان لا يوجد
علمنا بذاتنا لعدم وجود الشرط المذكور فيه اذ لا يتصور حلول الشئ فى نفسه مع ان العلم ضرورى بعد
الالتفات والمقصود من الجواب هو الاشارة اليه لكن تركه لوضوحه اذ لما لم يوجد الحلول فى علم النفس بذاتها
فاولى ان لا يوجد هو فى العلم بالصورة العلمية الحاضرة عند النفس بذاتها والى هذا اشار بقوله كما فى بعض
النسخ وان حصلت تلك الصورة لك بوجه الحلول يعنى ان حصول تلك الصورة وان كان على وجه الحلول لكن
الحلول ليس بشرط فى تعقلها والا لزم حلول الشئ فى نفسه لكن الاولى تركه لكونه مآل قوله وانما كان اه
وقوله وانما كان كونك محلا اه تعيين لمنشأ غلط السائل بالاشتراط المذكور يعنى ان الحلول هنا انما
يكون شرطا فى حصول تلك الصورة نفسها عند العاقل وليس شرطا فى تلك الصورة نفسها بل فى تعقلها ومن البين
انه لا يلزم من كون الحلول شرطا فى حصول نفس الصورة كونه شرطا فى تعقلها ايض لجواز ان يكون الاشتراط
المذكور لكون تلك الصور عرضا يحتاج الى المحل وذا غير موجود فى تعقلها لان مداره على حضور المعلوم بنفسه فلا يلزم
من الاشتراط فى نفس الحصول الاشتراط فى تعقلها الا يرى ان تلك الصورة لو حصلت بوجه اخر غير الحلول كعلم النفس
بذاتها من غير حلول فيه حصل التعقل المذكور ايض من غير حلول هنا فلو كان الحلول شرطا للتعقل مطلقا لكن لما
امكن التعقل بدون الحلول اصلا وهو خلاف الواقع وهذا حاصل قوله فان حصلت تلك اه ويرد عليه ان انتفاء
العلة لا يوجب انتفاء المعلول فغاية ما ذكره انتفاء علية الاشتراط فى حصول الصورة نفسها وهى كونها
عرضا محتاجة الى المحل ولا يوجب ذلك انتفاء ذلك الاشتراط فى تعقلها لجواز ان يكون الحلول شرطا فيه من
وجه اخر وقياسه على علم النفس بذاتها قياس مع الفارق على ان الحلول لما كان شرطا فى حصول نفس الصورة
والحال ان الحصول المذكور شرط للتعقل كان الحلول شرطا له ايض لان شرط الشرط للشئ شرط لذلك
الشئ ايض ان ما ذكره انما يتم اذا كان علم النفس بذاتها والعلم بتلك الصورة العلمية الحاضرة عند
المدرك بذاتها نوعين متماثلين فى الحقيقة حتى يلزم من عدم الحلول فى احدهما عدم الحلول فى الاخر فلم
لا يجوز ان يكونا نوعين متخالفين بالحقيقة ويكون الحلول شرطا فى احدهما من غير ان يوجد ذلك فى الاخر
اصلا وعلى كل تقدير فلا يتفرع عليه قوله فان حصلت تلك الصورة اه ولعل هذا مراد الوجوه الاتية
من المحشى اعنى الثانى والثالث والرابع فافهم الثانى ان يقال لا نم انه كلما كانت الصور العقلية معلومة لنا
بذواتها كان ما يصدر عن الواجب تعالى معلوما له تعالى بذاته من غير احتياج فيه الى صورة اخرى غير الصادر
كيف والصور العقلية معلومة لنا لكن لا مطلقا بل بشرط قبول النفس اياها لكونها صادرة من الواجب
تعالى على تحقيقهم او من العقل الفعال او من العباد على ما هو المشهور بينهم اذ لا مانع من كون الشئ فى
مثله قابلا وفاعلا معا ومن البين ان ذلك الشرط غير موجود فيما يصدر عن البارى تعالى اذ لا يتصور القبول

هنا قطعا وحاصل الجواب عنه المشار اليه بقوله ومعلوم ان حصول الشئ الخ ابطال السند بزعم مساواته
للمنع ايض بان يقال ذلك الاشتراط باطل اذ لو صح لزم ان لا يوجد الحصول في صورة كون الشئ فاعلا للشئ
اذ لا قبول فيه مع ان الحصول موجود فيه سواء كان للقابل وهو ظاهر او لمقبوله وذلك الحصول الثاني ليس
ادنى من حصول الشئ لقابله من كونه حصولا للمقبول بل اما مساو له او اعلى منه والحصول للمقبول لما كان
كافيا في التعقل من غير احتياج فيه الى صورة اخرى كان الحصول الاول كافيا في التعقل ايض قطعا اما
مساويا او اعلى فظهر من هذا البيان ان تقرير هذا الكلام لا يحتاج الى بنائه على ما هو التحقيق عندهم من انه
لا موجود الا هو تعالى فاعل له وان التعبير بالقابل لا يدل عليه ايض بل امتيازه عن الفاعل ههنا
انما هو بكون الفاعل فاعلا محضا لا يتصور فيه شائبة القبول بخلاف القابل على ما اشرنا اليه فمن
قال لم يقل وحصول الشئ لفاعله المستقل ليس دون حصوله لفاعله الغير المستقل وقابله كما يقتضيه
اشتراك الصدور لما قدمنا من ان المراد بالصدور بمشاركة الغير ما له القابلية فقط وفاعل الكل
هو الواجب فقط فمن قال ان هذا الوجه مبني على كون الصورة الحالة في النفس صادرة عن العقل
الفعال فقد غفل عما قررناه لان كلام الشارح الطوسي ههنا وان سلم انه مبني على ما اسلفه من التحقيق
لكن تقرير السؤال والجواب المذكورين ههنا لا يتوقف عليه قطعا ومقصوده من هذا الكلام انما هو
التعريض لصاحب المحاكمات اذ المراد بالقائل التعاقل على زعمه هو هذا المحقق لكن قد عرفت انه
ناش من الغفلة جدا ومن الله العصمة ثم اقول يرد على هذا الجواب ايضا انه لم لا يجوز ان يكون الحصول
للفاعل والحصول للقابل نوعين مختلفين بالحقيقة ويكفي في الادراك والتعقل الحصول للقابل دون
الحصول للفاعل والمساواة بين الحصولين او كون الحصول للفاعل اقوى من الحصول للقابل انما يفيده
لو كان المعتبر في الادراك مطلق الحصول لغيره دون خصوصية الحصول للقابل وهو ممنوع والحاصل انه
يجوز ان يكون حصول الصورة العقلية والخيالية كما ههنا كافيا في الادراك والتعقل ولا يكون حصول
المعلول للعلة المجردة كافيا في الادراك لا بد لذلك من بيان وهذا حاصل الوجه الخامس الآتي واعلم
ان صاحب المحاكمات قرر هذا الكلام على ان يكون عبارة عن الجوابين عن السؤالين الواردين
على الاستدلال السابق وتبعه الناظرون ههنا واقتفينا اثرهم وان خالفناهم في التقرير
ويمكن ان يقرر الكلام على ان يكون جوابا واحدا عن سؤال واحد ويجعل قوله ومعلوم ان حصول
الشئ لفاعله من تتمة الكلام السابق واليه مال بعض المحققين ويمكن ان يكون هذا الكلام جوابا
لسؤال ناشئ من قوله وانما كان ذلك كونك محلا لتلك الصورة وتقرير كل منهما لا يخفى على الفطن هكذا
ينبغي ان يفهم هذا المقام   واذ قدم تقدم هذا اي الاستدلال بالاعتبار المذكور بناء على
ان المقام لغاية غموضه يحتاج الى تقرير بعض ما يقربه الى الافهام ولذا قدمه والى هذا اشار صاحب

كمنوى

صاحب المحاكمات حيث قال لما استحصل ظن المتعلم بمطلوبه بهذه المقدمات الخطابية برهن على المط بانه قد
ثبت ان المبدأ الاول عالم بذاته الى اخر ما قرره ههنا يعني انه لما سبق خطابي وما سيأتي برهاني وانما قدم الاول
لكون المقام في غاية البعد عن الافهام فلا بد من تقديم بعض ما يقربه الى المرام فما قيل من ان هذا الاسلوب اعني
قوله واذ قد تقدم انما يستعمل فيما كان المتقدم من مقدمات الدليل المتأخر وليس كذلك ههنا اذ كل من السابق
واللاحق دليل مستقل على هذا المطلوب الا ترى الى قوله سابقا فاذن المعلولات الذاتية اه فانه صريح في
ان السابق دليل مستقل كاللاحق ليس بشئ وكذا ما قيل من ان المتقدم على تقدير كونه خطابيا يندفع عنه
كثير من ابحاث الشارح فمردود ايض بان ابحاث الشارح انما هي لبيان انه خطابي لا يفيد اليقين بل نقول لبيان
انه لا يفيد الظن ايض على ما هو صريح كلامه في بعضها فمن اين يندفع عنها ابحاثه وكذا ما قيل ايض بان الشارح
يشير الى ان قولهم العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول كما هو مبنى الاستدلال ههنا موقوف على المقدمة السابقة
مع انها لا تجري فيما عدا المعلول الاول وستعرف جريانها في الكل انتهى لان غاية ما اشار اليه في الوجه السابع
هو ان الاستدلال بان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول انما يتم في المعلول الاول بناء على اصولهم المشهورة
لان الكل اتفقوا على انه عالم بالاشياء على وجه كلي ومع ذلك لم يجعلوا الواجب تعالى موجدا في المشهور الا للمعلول الاول
لا غير فمقصوده انما هو الزام المشهور فيما بينهم لانهم يعترفون ايض علمه تعالى بالاشياء كما اعترف به المحققون
منهم وتطبيق كلام هذا المحقق ههنا على تحقيقهم دون المشهور بينهم مما لا يرتضيه اولوا الاحلام
وعقله اي علمه بذاته وذاته شئ واحد في الوجود بحسب نفس الامر الا في اعتبار المعتبرين لما لا وجود له في نفس الامر
بناء على ان الواجب تعالى عندهم بالنسبة الى المعلول الاول واحد حقيقي لا تعدد له لا ذاتا ولا اعتبارا كما
قال الشيخ في الشفاء ما حاصله ان ذاته تعالى عقل وعاقل ومعقول لا لان هناك اشياء متكثرة بل لان
ذلك انما هو بحسب اعتبارك لانه باعتبار انه هوية مجردة عقل وباعتبار ان له هوية مجردة لذاته معقول
لذاته وباعتبار ان ذاته له هوية مجردة عاقل فالكل شئ واحد وانما التعدد في اعتبارك الى ان قال فقد
فهمت ان نفس كونه عاقلا ومعقولا لا يوجب كونه اثنين في الذات ولا اثنين بالاعتبار ايض الذي له ثبوت
ما في نفس الامر كالاعتباريات الثابتة فيها في الجملة بل تحصيل الامرين ههنا انما هو بحسب اعتبارك الذي لا ثبوت له اصلا
انتهى ونظير هذا ما اشير اليه في صدر المبحث في علم النفس بذاتها حيث قلنا انه ليس هناك الا شئ واحد
هو ذلك المجرد المدرك وهو ليس بغائب عن نفسه فمن حيث يعتبر مشهودا يكون عالما ومن حيث يعتبر شاهدا
يكون معلوما ومن حيث يعتبر شهودا يكون علما ومرجعه الى ان وجود الشئ وحضوره لا يزيد عليه بحسب الخارج
هذا فما قيل عالمية تقتضي التغاير ولو اعتبارا ليس بشئ اذ لو اقتضى العالمية التغاير في الاعتبار لزم ان
لا يكون ذاته تعالى في المرتبة المتقدمة على كل اعتبار عالما وذا باطل قطعا وان اراد بالتغاير الاعتباري
التغاير بحسب اعتبارك فذا لا يرى فوق مدعاه وليس من التغاير في شئ ايض هذا هو تحقيق مرادهم لكن

كالبنوى م

وهي قوله كالاحتياج العاقل في ادراك ذاته
الصورة غير صورة ذاته

نزعم نقابليه ذاته

قد عرفت منا فی بحث الصفات ان الواحد الحقیقی بهذا المعنی من قبیل الکلیات الفرضیة لایصلح للنزاع بیننا معاشر
مثبتی الصفات وبینهم کیف والواجب تعالی یتصف فی نفس الامر بسلوب واضافات اعتباریة والنزاع فی
الصادر الاول منهم انما هو بحسب وجوده فی الخارج الا یری ان الامر الاعتباری موجود فی علم النفس
بذاتها وصفاتها اعنی حضورها عندها و ذلک الحضور امر اعتباری له ثبوت ما فی الجملة ولیس ذلک
بمجرد اعتبارک الذی لیس له ثبوت اصلا فهکذا فی علم الله تعالی ایض وأن خفی هذا علی الشیخ الرئیس ومن تبعه
ومنهم الش الطوسی والش المحقق وغیرها ولقد ذدنا هنا لک فتذکر فاذا حکمت بکون العلتین
اللتین حصلتا باعتبارک فقط واحدا فی الوجود الخارجی من غیر تغایر بینهما ولو اعتبارا لها فاحکم بکون
المعلولین ای یجب ان یحکم بکونهما ای المعلول الاول المباین لذاته تعالی وعقل الاول ای علم الاول تعالی
له شیئا واحد فی الخارج من غیر تغایر یقتضی کون احدهما وهو المعلول الاول مباینا للاول تعالی والثانی ای
علمه تعالی ایاه متقررا ای ثابتا موجودا فیه ای فی ذات الباری تع او فی ذات المعلول الاول لا ثالث لهما
اذ لا قیام له بنفسه لبطلان المثل الافلاطونیة ولا معنی ایض لکون العلم المتعلق به متقررا فی غیر العالم والمعلوم
وکل منهما یقتضی کون علمه تعالی به صورة ادراکیة مرتسمة فی ذات الواجب تعالی او فی المعلول الاول والکل
فاسد یقتضی کون علمه تعالی به متأخرا عن ذات المعلول الاول مع ان کل صادر عنه تعالی اما نفس العلم او مسبوق
به لا متأخر عنه للزوم الدور والتسلسل کما سبق فی تحقیق کلام الشفاء وتلخیص کلامه ان ذات الواجب علة لذات
المعلول الاول وعلمه تعالی بذاته علة لعلمه بالمعلول الاول بناء علی ان العلم بالعلة یوجب العلم بالمعلول فکلما
کانت العلتان متحدین فی الوجود الخارجی یلزم ان یکون المعلولان ایض متحدین فی الوجود بدون التغایر بینهما
اذ لو تغایر الزم ان یکون احدهما موجودا خارجیا والاخر صورة ادراکیة فاما قائمة بنفسها وهو بط
لبطلان المثل واما قائمة بغیر العلة والمعلول الاول من المعلولات المتأخرة وفساده ظاهر واما قائمة
بذات الواجب تعالی او بالمعلول الاول وکل منهما بط مستلزم لتأخر علم الواجب تعالی بالمعلول الاول عنه
تعالی هذا هو ظاهر کلامه لکن بعض الناظرین جعله دلیلا ثانیا للزوم اتحاد المعلولین عند اتحاد
العلتین واعتبره دلیلا اخر مستقلا ولا نقال فکلما کان العلتان متحدین فی الوجود یلزم ان یکون المعلولان
متحدین فی الوجود ایض اذ الواحد لا یصدر عنه الا الواحد انتهی ولا یخفی انه لا حاجة الیه هنا وانما فعله
ای الجاعل ما فعل لتمهید ما سیقرره هنا اذ الدلیل المذکور یجری فی المعلولات الذاتیة کما سیشیر الیه
وستعرف ما فیه فاذن وجود المعلول الاول هو نفس عقل ای علم الاول ایاه من غیر احتیاج الی
صورة مستأنفة مستقلة تحل فی ذات الاول تعالی او ذات المعلول الاول ولظهور بطلانه جدا لم یتعرض له
لا یخفی ان مراده وکذا الکلام فی المعلولات الذاتیة الباقیة ویدل علیه قوله سابقا فاذن المعلولات الذاتیة
اه وقوله فیما سیاتی والاول الواجب یعقل تلک الجواهر مع تلک اه فلا حاجة الی ما قیل هنا من ان مراده ذلک

کلنبوي ٢

ذلک بناء علی جریان الدلیل الاول فیها اعنی قولهم الواحد لا یصدر عنه الا الواحد اذ الواجب بشرط المعلول الاول
واحد حقیقی بالنسبة الی المعلول الثانی لا یصدر عنه الا المعلول الثانی وهکذا فی البواقی ولا یقدح تعدد
العلة ذاتا او اعتبارا فی وحدتها الحقیقیة بالقیاس الی المعلول المعین ولذا تریهم یجرون تلک القاعدة فی
سائر المواضع ولو کانت العلة متعددة بحسب الذات کما فی قولهم الجسم الواحد لا یکون قابلا وفاعلا من جهة
واحدة بل من جهتین اذ الواحد لا یصدر عنه الا الواحد نعم لا یجری الدلیل الثانی لجواز ارتسام صورة المعلول
الثانی فی المعلول الاول بل صورة کل معلول متأخر فی کل معلول متقدم انتهی علی انا نقول الکلام هنا فی اتحاد
العلتین ذاتا واعتبارا وان وجد هنا التعدد الموهوم بحسب اعتبار المعتبرین ومن البین ان العلة المشروط
بشیء کالواجب تعالی بشرط المعلول الاول وأن کان واحدا حقیقیا بالقیاس الی المعلول الثانی لکن
لا شک ان فیها تعددا اعتباریا فی نفس الامر مع ان نزاعهم هنا انما هو فی الواحد ذاتا واعتبارا ومن هنا
نشأ ما ذکره الش فی الوجه السادس ولئن تنزل عن هذا فلا نم ان الدلیل الثانی الذی هو ظاهر کلام المحقق
کما قررناه لا یجری فی المعلولات الباقیة اذ الکلام فی علم الواجب ایاها الی علم کل معلول متقدم لمعلول متأخر
اذ لا نزاع لاحد فی ان المعلولات علوم حصولیة علی ما هو صریح قوله ثم لما کانت اه ومن البین ان علم الواجب
تعالی لکل معلول ذاتی بعد المعلول الاول حضوری اذ یجری الدلیل السابق فیه بان یقال کلما کانت العلتان
واحدة فی الوجود یلزم ان یکون المعلولان واحدا فی الوجود اذ لو تغایرا بان یکون المعلول الثانی مثلا موجودا
خارجیا وعلمه تعالی صورة ادراکیة فاما قائمة بنفسها وهو بط لبطلان المثل واما قائمة بالواجب تعالی
او بالمعلول الثانی فیلزم الارتسام فی ذاته تعالی او فی معلوله والکل فاسد کما سبق وفساد الثانی اظهر
واما قائمة بالمعلول الاول او بما تحته من المعلولات وهو بط ایض مستلزم لارتسام الصورة فی غیر العالم
والمعلوم فیلزم ان لا یکون الواجب تعالی عالما به وان لا یکون ذلک المعلول الثانی معلوما له تعالی
بل لغیره والکل خلاف المفروض نعم علی تقدیر ارتسام صورته فی المعلول الاول یکون معلوما له تعالی علما
حصولیا لکن الکلام لیس فیه کما لا یخفی علی من له ادنی تأمل هنا ثم انه لم یقنع بما تکلفه وبنی علیه ما بنی فقال
ما حاصله لا یقال ان خص المعلول فی قولهم العلم بالعلة یوجب العلم بالمعلول الصادر عن العلة بالذات
لا بشرط شیء لم یجر هذا الکلام فی سائر المعلولات الصادرة بشرط ولم یتم منه ایض ما سیأتی من ارتسام
جمیع الصور الکلیة والجزئیة فی العقول بواسطة فهذا الکلام مع الدلیل الاول کما لا یجری فی المعلولات الذاتیة
القدیمة یجری فی الحوادث کلها اذ الواجب تعالی بشرط مجموع المعدات المتعاقبة السابقة علة تامة لکل معلول
حادث عندهم وهو تعالی واحد حقیقی بالنسبة الی ذلک المعلول فیکون ذات ذلک المعلول وعلم
الواجب تعالی به واحدا فی الوجود فیلزم ان یکون علمه تعالی بالحوادث حضوریا ایض لا حصولیا فیلزم اما
قدم الحوادث او حدوث علم الواجب تعالی بها والکل بط ولذا احتاج کما ستری الی الصور المرتسمة فی

صدور جمیع الکلیات والجزئیات فی العقول بواسطة تعقلها الواجب فی العلة فی الکل وان عممت المعلول الصادر بالذات او بالواسطة م

في العقول وخص الحضوري بالمعلولات الذاتية مع صورها المرتسمة فيها لانا نقول المراد من العلم بالعلة في قولهم
المذكور العلم بالمصدر بالذات وبالاستقلال وان توقف على شيء اخر فح اذا بني المعلول الصادر عنها في هذا
الكلام على اطلاقه يكون هذا الكلام دليلا على احاطة علم الواجب بالكل سواء كان ذلك العلم المحيط حضوريا
او حصوليا وان قيد ذلك بان يكون صدوره عنها بذاته لا بواسطة رأي كلي منحصر فيه يكون دليلا على ان
علمه تعالى بذلك الصادر حضوري فعلى هذا يكون الصدور في قولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد محمولا
على الصدور لا بواسطة رأي كلي فلا يجري الدليل المذكور في الحوادث ولا في المتشكلات انتهى ولا يخفى ما في الكل اما
في السؤال فلانك قد عرفت ان كلام المحقق ههنا لا يحتاج الى ما قرره بل بظاهره يجري في المعلولات الذاتية
وفي صور الحوادث المرتسمة فيها لا في الحوادث انفسها لان قوله من غير تغاير لا يجري فيها فلا يلزم ان يكون
العلم بها حضوريا حتى يلزم احد المحذورين ولو سلم ان قوله فاحكم بكون المعلولين واحدا دليل اخر غير
قوله من غير تغاير وهو قولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد لكن لا نم انه اذا كان المعلول في قولهم العلم
بالعلة يوجب العلم بالمعلول اعم من الصادر بالذات او بالاستقلال لم يجر هذا الدليل في الحوادث كلها اذ
الواجب تعالى بشرط مجموع المعدات المتعاقبة ليس واحدا حقيقيا بالمعنى المتنازع فيه ولو بالنسبة الى
معلول معين ولو سلم فالدليل المذكور انما هو بالنسبة الى العلم الحضوري وتلخيصه ان قولهم العلم بالعلة يوجب
العلم بالمعلول ثم وان كان اعم للحضوري والحصولي لكن الدليل المذكور لما قام على لزوم اتحاد المعلولين لاتحاد العلتين
وكان اتحاد العلتين انما نشأ من كون العلم هنا حضوريا كان مخصوصا بالعلم الحضوري لان اتحاد المعلولين
اعني ذات المعلول والعلم به انما هو يتصور في العلم الحضوري لا سيما مع ضم قوله من غير تغاير فلا يجري
في الحوادث المتغيرة والجزئيات المتشكلة واما الجواب فلانه لا دليل على تقييد صدور ذلك الصادر
بذاته لا بواسطة رأي كلي منحصر في قولهم العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلوم حتى يختص ذلك في العلم الحضوري
كيف وقولهم المذكور جار في جميع المواد وهكذا لا دليل ايض على ذلك التقييد في قولهم الواحد لا يصدر عنه
الا الواحد حتى لا يجري ذلك في الحوادث المتغيرة والجزئيات المتشكلة ثم ان التقييد المذكور مناف ايض
لما صرح به وقد سبق نقله قريبا عن الش من ان المعلول الذي لا مثل له من نوعه يصح صدوره عن رأي
كلي منحصر فيه كالشمس والعقل الفعال اذ هذا الكلام صريح في ان المعلولات الذاتية صدرت عن الواجب
تعالى بالرأي الكلي المنحصر فيه فكيف يصح تقييد المقدمة المذكورة بما اشار اليه فالحق ان قولهم العلم بالعلة
يوجب العلم بالمعلول بالنظر الى علم العقول محمول على ان العلم بالعلة يوجب العلم الحصولي بالمعلول وبالنظر
الى علم الواجب اعم من ان يكون حضوريا وحصوليا وانه ليس ههنا دليل لاثبات اتحاد المعلولين غير ما
اشار اليه بقوله من غير تغاير كما اسلفناه وعلى تقدير وجوده اعني قولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد
فالصدور فيه محمول على الصدور المتأخر عنه ذاتا لا زمانا بقرينة ان الكلام في كون علم الباري تعالى علة

المرتسمة فيها م
علة تامة لذلك الصادر وذا لا يوجد الا في الجواهر العقلية وصور الحوادث ولا يوجد في الحوادث والمتشكلات
هذا بقي ههنا بحث ذكره صاحب المحاكمات وهو ان قولهم العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول الذي هو مبنى هذا
الدليل ان اريد به ان العلم بالعلة من حيث ذاتها المخصوصة يوجب العلم بالمعلول فهو ممنوع ولا دلالة على المطلوب
ههنا وان اريد ان العلم بالعلة من حيث انه علة للمعلول موجب للعلم به فهو باطل لان العلم بكونه علة للمعلول
موقوف على العلم بالمعلول فامتنع ان يكون موجبا له ولذا فسر الشارح الطوسي العلم بالعلة بالعلم التام
يقتضي العلم بالمعلول لكنه قاصر لانهم استعملوا تلك القاعدة في الواجب تع وغيره وعلى ما ذكره تكون منحصرة في
حق الواجب تع فالصواب ان كلامهم هو ان العلم بالعلة التامة يوجب العلم بالمعلول لا ما ذكره الطوسي من ان
العلم التام بالعلة يوجب العلم بالمعلول اذ لا يوجد العلم التام الا في الواجب تع لا في غيره ولا شك ان العلم
بتلك المقدمة بالمعنى الذي حررناه ضروري لان من علم جميع علل وجوده شيء علم وجوده ومن علم جميع علل عدم شيء
علم عدمه ولما كان ذاته تع علة تامة للمعلول الاول لزم من العلم بها العلم به ثم انه او مع الله تعالى علة تامة لغيره
فيلزم علمه تعالى به ايض وهكذا شأن العقول لما كانت عالمة بالعلل التامة لجميع الممكنات كانت عالمة بها لكن
ينبغي ان يعلم ان العلم بالعلة التامة لا يلزم ان يكون بالكنه ولو كان ذلك فانما يكون في الواجب تع لا غير
فلا يلزم للعقول الاطلاع على كنه الواجب تع فيكون هذا موافقا لما حققوا من امتناع اكتناه الواجب
تعالى فليكن هذا على ذكر منك ثم لما كانت الجواهر العقلية تعقل ما ليس بمعلولات له وهو عند
تحقيقهم ما فوق كل معلول وما تحته من العقول وغيرهما وعند مشهورهم ما عدا المعلول الذي تحته بحصول
صورها وارتسامها فيها اي تلك الجواهر والحال ان تلك الجواهر تعقل الاول الواجب تعالى العلة في الكل
اذ لا موجود الا وهو معلول للاول الواجب تعالى ولك ان تجعل قوله وهي تعقل اه من عطف العلة على المعلول
ايض والمعنى ان تلك الجواهر تعقل الكل بحصول الصور فيها لانها تعقل الواجب تع الذي هو العلة في الكل
بناء على انه لا موجود الا وهو معلول له بحصول صورة الواجب تعالى فيها وما يعقل العلة بحصول صورتها
فيه يعقل معلولات تلك العلة بحصول صورها فيه ايضا وعلى هذا يكون الكبرى المذكورة محذوفة في كلامه وقوله
كانت جواب لما يعني لما كان الجواهر العقلية تعقل ما ليس بمعلولات بحصول الصور فيها وهي الكل ما عدا
نفس كل عقل لان تعقل كل عقل لذاته تعقل كل عقل لنفسه حضوري كما سبق كان جميع صور الموجودات الكلية والجزئية
حاصلة في العقول ولما كان تلك الجواهر مع الصور المرتسمة فيها معلولات للواجب تعالى كان تعالى
يعقلها بالعلم الحضوري فثبت ان علم الواجب تعالى بكل من الجواهر المرتسمة فيها حضوري وان كان علمه
تعالى بذوات تلك الصور من الحوادث حصوليا هذا تقرير كلامه وحل عبارته فكان هذا الكلام جواب
عن سؤال كانه قيل انك جعلت علمه تعالى بالاشياء حضوريا من غير احتياج الى صورة مستأنفة تحل ذات
الاول مع انه لا يمكن هذا ذلك في الحوادث المتغيرة والا يلزم ان يكون الحوادث قديمة او يكون علم الواجب تع

بها عادتنا والكل باطل ولا في الاجسام المتشكلة من حيث التشكل اذ حضورها بذواتها عند الواجب ممتنع فيلزم ان
لا يكون الواجب تعالى عالما بها وهو مح ايضا فاجاب بما حاصله ان اللازم ان لا يكون علمه تعالى بها حضوريا
ولا محذور فيه لان حضورهما في الازل بذواتها غير ممكن ولا مانع من عدم حصول العلم الممتنع في حقه تعالى
لانه لا يكون عالما بها مطلقا ولو بالعلم الحصولي الممكن في حقه بل الواقع ههنا في حقه تع هو هذا العلم
لان صور جميعها مرتسمة في العقول في الازل ولو بوجوه كلية منحصرة والواجب تعالى يعلم جميع تلك العقول
مع الصورة المرتسمة فيها بالعلم الحضوري لكون الكل حاضرة عنده تعالى وان كان علمه تعالى بذوات الصور
من الحوادث والاجسام المتشكلة علما حصوليا لكن لما كان اتمام الجواب المذكور موقوفا على كون العقول
عالمة بجميع الكليات والجزئيات بصورها المرتسمة فيها اشتغل اولا بتقريره كما بيناه وحاصله ان العقول
علوما حصولية بالجميع لانها تعقل الواجب الذي هو العلة في الكل والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول فلها
علوم بجميع الكليات والجزئيات قديمة او حادثة مجردة كانت او مادية متشكلة جواهر او عرضا موجودة
في الخارج او في الاذهان بحصول صورها في تلك العقول بالواجب فالعلم لك العلة في الكل انما هو علم بالعلة التامة
وليس بلازم ان يكون ذلك العلم علما بالكنه بل صرحوا بامتناع اكتناه الواجب لشيء من الممكنات فما قيل
لعله اراد ان لكل معلول على ما هو مقتضى المقدمة المذكورة لكان كل انسان عالما بجميع الاشياء كعلم
الواجب وذا ظاهر البطلان واما ما قاله الحكماء من امتناع اكتناه الواجب فمحمول على امتناعه الان
ليس بشيء لانك قد عرفت ان المراد من قولهم العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول العلم بالعلة التامة
ومن البين انه لا يلزم علمنا بالواجب ببعض وجوهه انما هو بمقتضى المقدمة المذكورة فيجب كون علم العقول
بالواجب علما بالكنه احترازا عن ذلك المحذور والحق ان علم العقول بالواجب ببعض وجوهه علم بالعلة
التامة لكل شيء وان علم العقول بالواجب تعالى ليس علما بالكنه من غير لزوم محذور فيه وان اكتناه
الواجب تعالى ممتنع لشيء من الممكنات كيف ودليل الامتناع قائم في كل شيء ثم اقول انظاهر من قوله
تعقل ما ليس بمعلولات لها وهو الموافق لما هو التحقيق عندهم فلا يلتفت الى ما يستفاد من ظاهر النفي
والقيد المذكورين من انها تعقل هي معلولات لها بالعلم الحضوري كعلم العقل الاول بالعقل الثاني
وهكذا اذ لا عبرة بالمفهوم عند ما يعارضه المنطوق اعني قوله ولا موجود الا وهو معلول له لانه يلزم
ح اجتماع المؤثرين التامين على معلول واحد شخصي وهو مح والقول بان الجمع بين ذلك المفهوم و
المنطوق ممكن بحمل صدور المعلول في المفهوم المذكور على الصدور الظاهري وانه كاف في العلم الحضوري
بالصادر كما في علمنا بالصور العقلية الصادرة عنا بحسب الظاهر في غاية البعد اذ لا يطلق المعلول على
ما يصدر عنه بحسب الظاهر ولو سلم فكفاية الصدور الظاهري في العلم الحضوري ممنوعة والحق ان العلم
الحضوري في علمنا بالصور العلمية الصادرة عنا ثابت بالوجدان وفي علم الواجب تعالى بالمعلولات الذاتية

من العقول علما حصوليا بكنه الواجب والا فالعلم بالواجب بوجه من الوجوه لو كان موجبا للعلم بالمعلول صح

مع الفرق قطعا بين علم العقول وبين علم الواجب الاشياء كيف والمتعدد بتصوره بوجه والانسان فكيف التساوي بينهما في العلم مسلم

كلنبوي م

الذاتية بالبرهان لبطلان الارتسام هنا وكلا هذين الوجهين غير موجود في علم العقل الاول بالعقل الثاني وهكذا
فلا يلتفت الى الاحتمال المذكور اصلا بقي ههنا شيء وهو انه اذا كان صور جميع الموجودات حاصلة في العقول
ومن جملتها صورة الواجب بكنهه حصوليا حيث حصل صورة الذات عند العقول لان علمها بالواجب تع بتلك الصورة كان علمهم
لا ان يكون هذا من قبيل العلم ببعض الوجوه اذ لا يمكن للعقول ايضا تحصيل كنه الواجب تع ومن ههنا ظهر ايض
فساد القول بتحصيل العقول كنه الواجب تع   الكلية والجزئية صفتان للصور والمراد بصورها
الكلية صورها العقلية الكلية ولو منحصرة في ذلك الموجود اذ الصور الخارجية لا تكون كلية وبصورها
الجزئية الصور الخارجية ~~العقلية الجزئية المجردات التي كل منها معلول له تعالى~~ كما قدمه على ما هو الظاهر
من كلامه لا اعم منها ومن الصور الجزئية العقلية للمحسوسات المتغيرة والمتشكلة ايض وكما تقيم الش
الثلثة كما يظهر من كلامه في الوجه السابع فمبني على انه جعل قوله ولا موجود الا وهو معلول للواجب بمعنى ولا
موجود الا وان الواجب اما علة مستقلة او جزء علة له بناء على ما هو المشهور فيما بينهم من ان العقول
بعضها علة لبعض وانها علة للماديات حاضرة عند العقول لكونها علة فيلزم ان يكون عالمة بها فلا بد من
تعميم الصور الجزئية ههنا بالصور الجزئية العقلية للمحسوسات ومنه نشاء ما اورده في الوجه السابع وانما حمل الش
كلام المحقق على هذا المعنى واورد عليه الوجه السابع لغرض تطبيق كلامه في حق العلم الحضوري بما هو التحقيق وبما
هو المشهور معا لانهم اثبتوا علمه تعالى بالاشياء في مشهورهم ايض وغرض المحقق انما هو تحقيق علمه تعالى على
مذاقهم تحقيقا او مشهورا فان زعم المحقق انه ليس له تعالى علم بالاشياء في مشهورهم فقد خالف صريحهم
والحق ان غرض الش في الوجه السابع انما هو الزام المشهور والزام المحقق ايض اذ بني تقريره ههنا على ما
هو المشهور واما بناؤه على تحقيقهم فقاصر جدا   لا بصور غيرها اي غير تلك الجواهر والصور بل
باعيان تلك الجواهر والصور اي ذواتها فيكون علم الواجب تعالى بكل منها حضوريا وان كان العلم بذوي
الصور من الحوادث والمتشكلات حصوليا بناء على امتناع العلم الحضوري له تعالى فيهما كما سبق لا يقال
يلزم على هذا ان يكون تلك الصور مبدأ لانكشاف الحوادث والمتشكلات عليه تعالى مع انهم جعلوا
مبدأ الانكشاف ذات الواجب تع لانا نقول انما يلزم ذلك لو كان انكشاف تلك الصور عليه تعالى بعد
صدورها عن الذات فح يلزم ذلك ان تكون منكشفة عليه تعالى بعد الصدور وتكون الصور ح
مبدأ لانكشاف الحوادث والمتشكلات عليه تعالى وليس كذلك بل يفيض تلك الجواهر مع تلك الصور
عن حقيقة الذات معقولة له تع كما سبق في تحقيق كلام الشفا فمبدأ انكشاف تلك الجواهر والصور ذاته
تعالى ولما كان انكشاف الصور على الذات عين انكشاف تلك الحوادث والمتشكلات اذ لا فرق بين الصور
وذويها كان الذات ايض مبدأ لانكشاف الحوادث والمتشكلات على الذات لكن ستعرف ما عليه من الش
في الوجه السابع   وكذا الوجود على ما هو عليه اه يعني كما ان علمه تعالى بالاشياء بحضور صورها

علما بالكنه م

للمجرد او ان العلة العلوية لذلك الفعل والصور العقلية الجزئية كالمجردات التي لا يتسبب بمعلوليته له م

فليتدبر ههنا علمان احدهما حضوري والاخر حصولي بل علم واحد هو بالقياس الى الصور حضوري وبالقياس الى الحادث حصولي فلا اشتباه

عنده و بالجواهر العقلية بحضورها بانفسها لديه تع كذلك حال الوجود فان جميع الموجودات حاضرة عنده
ازلا وابدا وهو تعالى يعلمها من غير ان يدخل فيها زمان ولا شائبة تغيير ونقصان كيف لا وجود جميع الاشياء
عين علمه تعالى بها وانما اورد ذلك دفعا لما يمكن ان يقال غاية ما لزم من الكلمات السابقة ان الله تعالى يعلم
الجواهر وصور الاشياء علما حضوريا ولا يلزم من ذلك ان يكون الموجودات باسرها معلومة له كيف واكثرها
متغيرة وغير مترتبة فكيف يتصور هنا العلم الحضوري الدائمي الازلي الابدي اجاب بما حاصله ان حال
الوجود مثل حال العلم فكما ان العلم بالاشياء دائمي كذلك وجودها ايضا لان كل الموجودات حاضرة لديه
تع واما الترتيب والتغير الواقع بينها فانما هو مع قطع النظر عن حضورها عنده بالنظر الى وجوداتها
في انفسها هذا هو المفهوم من سوق المقام وهو المستفاد من تقرير بعض المحققين وقد تكلم بعضهم في تقرير
المرام بما لا يرضى به اولوا الاحلام فلا علينا ان نطوى عنه كشحا لعرام من غير لزوم محال من المحالات
اللازمة على ظاهر الاشارات من كون الشئ الواحد قابلا وفاعلا معا وكون الاول تعالى موصوفا بصفات
غير اضافية ولا سلبية وكونه تعالى لا يوجد شيئا مما يباينه بذاته بل بتوسط الامور الحالة فيه على ما قررناه
سابقا هذا ثم في كلام المحقق المذكور بحث اما اولا فلان ما ذكره يشرب عن القول بوحدة الوجود لاسيما
قوله في اخر كلامه وكذلك الوجود على ما هو عليه وذا غير مناسب في المطالب العلمية واما ثانيا فلان ما ذكره
انما يتم على تقدير ثبوت العقول والمجردات وقد تقرر في محله ان ادلة وجود المجردات غير تامة وقد صرح
به نفسه في التجريد الا ان يكون هذا كلاما على زعمهم وان لم يتم في الواقع واما ثالثا فلان ما ذكره يقتضى
ان يكون الماهيات مجعولة وهو طريقة الاشراقيين والتحقيق من مذهب المشائيين الذى مدار كلامه ههنا
عليه انها غير مجعولة وهو مذهب الشيخ الرئيس حيث قال فيما نقل عنه ما جعل الله المشمش مشمشا بل جعله
متصفا بالوجود واما قال الش في حواشى التجريد من ان هذا الكلام لا ينافى جعل الماهية اذ المشمش
مع كونه مجعولا في نفسه لا يتعلق الجعل بكونه مشمشا فليس كلام الشيخ صريحا في نفى جعل الماهيات
فقد اسلفنا الكلام عليه في مبحث الوجود فتذكر بل التحقيق ههنا مذهب المشائين من انها غير
مجعولة وهو اللازم لتحقيق السادات اذ القوابل لا يتعلق بها الجعل وبالجملة كلام المحقق مضطرب
ايضا من حيث انه يشرب عن القول بوحدة الوجود وهم لا يرضون بالقول بجعل الماهيات وان زعم الش
المحقق في زوراته ان جعل الماهيات طريقة لهم نعم هو طريقة الاشراقيين لكن اين هم من السادات
قلت هذا كلام اقناعى اى خطابى ظنى لا يفيد اليقين المطلوب ههنا فلا يكون صحيحا
وما ذكره من الوجوه فانما هو بيان انه اقناعى وان كان بعضها مفيدا ايضا لعدم وجود القناعة فيه كالوجه
الاول ثم ان حاصل الوجوه الخمسة الآتية المتعلقة بهذا الكلام الى قوله واذ قد تقدم اه وقياس حال
ما يصدر عن الفاعل لذاته الى حال ما يصدر عن الفاعل بالمشاركة وان تعدد اسباب الرد المذكور

المذكور وطرقه بواسطة تعدد مقدمات الاعتبار المذكور لبيانه ولك ان تقول بعضها متعلق بما يرد على ما يرد
على الاعتبار المذكور كالثالث والرابع والخامس كما هو ظاهر تقرير الش لكنه ايضا في الحقيقة متعلق بالقياس
المذكور غير بين يعنى انه لا يلزم من عدم احتياج العاقل في ادراك ذاته بذاته الى الصورة غير صورة ذاته وعدم
احتياجه في ادراك ما يصدر عنه لذاته الى صورة غير صورة ذلك الصادر لا بداهة ولا كسبا فيكون هذا الكلام
منعا للزوم المستفاد من التشبيه المذكور وقوله وما ذكره اه جواب عن سؤال كانه قيل التشبيه المذكور غير مقصود
ههنا ومنعه لا يضرنا لان عدم احتياج العاقل في ادراك ما يصدر عنه الى صورة غير صورة ذلك الصادر ثابت
بالاعتبار المذكورة فيه القائلة بانه كلما كان الصور العقلية الصادرة عنا بمشاركة الغير معلومة لنا بذواتها
كان ما يصدر عن الواجب لذاته معلوما له بذاته علما حضوريا مستندا بالفرق بين الصورتين بان الصور
العقلية الصادرة عنا من صفات ذاتنا والذات مع سائر صفاته حاضرة عند نفسه غير غائبة عنه فلا
يحتاج العاقل فيه الى صورة اخرى كما عرفت من قوله كما لا يحتاج العاقل اه والحكم كذلك ما يصدر عن الواجب تعالى
كالمعلول الاول فانه ليس من صفات الواجب تع حتى يكون حضوره مستلزما لحضوره هذا فظهر ان قوله وما ذكره
من الاعتبار اه منع اخر غير المنع المشار اليه بقوله غير بين كما قررناه وليس من قبيل ارجاع المنع السابق ولذا قيل
ان الاعتبار المذكور دليل لذلك التشبيه وان قوله وما ذكره اه منع لذلك الدليل بعد منع المدعى المذكور بقوله
غير بين فلا باس بمنع المدعى اولا ثم منع مقدمة من مقدمات دليله من غير اعتبار ارجاع المنع الاول الى الدليل
وقد وقع ذلك في الهيات المواقف كما صرح به بعض الاذكياء فلا حاجة الى الارجاع المذكور لكن الظاهر
هو ما اشرنا اليه اولا لان عدم اعتبار الارجاع المذكور انما يكون اذا منع المدعى اولا بسند ثم منع بعض
مقدماته بسند اخر كما هو المذكور في المواقف وههنا لم يذكر السند لقوله غير بين فحين اذ كان مورد المنعين
واحدا يلزم اعتبار ارجاع المنع السابق الى الدليل كما اشار اليه بقوله وما ذكره اه فالوجه في توجيه الكلام
ما قررناه اولا حتى يكون حضوره مستلزما اه لا يقال المعلول الاول وان لم يكن من صفات الواجب
تعالى لكنه لا ينفك عنه ولذا حكموا بقدمه ولزومه له ومن البين ان وجود الملزوم يستلزم وجود اللازم
لانا نقول ذلك لزوم خارجي والكلام ههنا في اللزوم العلمي على ما هو صريح قوله وادراكه لا ادراكه على
ان اللزوم الخارجي فيه ممنوع ايضا بل الموجود ههنا الدوام وان قيل بان التحقيق ان الدوام لا ينفك عن اللزوم
ان تعقل الصورة اه الظاهر انه منع لحقية المقدم في الملازمة المبنية على علية الصدور المستفادة من
تقييد الصور العقلية بالصادر عنا لان تعليق الحكم في المقدم بذلك المشتق يفيد علية ما خذ الاشتقاق
به فذلك المنع راجع الى علية الصدور وحاصله انا لا نسلم ان كون الصور العقلية الصادرة عنا معلومة
لنا بذواتها لاجل صدورها عنا بل لاجل الحلول فينا فقط فبعدم ثبوت المبنى المذكور لم يثبت الملازمة
[illegible] هو ظاهر كلامه ولك ان تمنع لتلك الملازمة المذكورة بانها انما تتم لو كان معلومية الصور

العقلية لنا بذواتها لاجل الصدور عنا فقط لوجود ذلك العلة فيما يصدر عن الواجب تع ايض لكنه ح بل
المعلومية لنا انما هو لاجل الحلول فقط او له مع الصدور وذا غير موجود فى المعلولات الذاتية له تع قيل كلام
المحقق فى قوله فاذا حصلت تلك الصورة اه وفى قوله ومعلوم ان حصول الشئ صريح فى ان ذلك التعقل بعلاقة
الحصول للعاقل بمعنى الحضور عنده وهى العلاقة المطردة فى علم النفس بذاتها لا الصدور ولا الحلول
ولا المجموع فالتعليق بالمشتق ليس لاجل ان الصدور علاقة هنا حتى يرد عليه المنع المذكور بل لاجل
انه يستلزم علاقة التعقل اعنى الحصول والحضور ولا شك انه موجود فى الفاعل على وجه الاولوية اذ لا
بد ان يحضر عنده جميع اجزاء الفعل وجميع لوازمه بخلاف الفاعل مع غيره وهذا القدر كاف فى المقام
الخطابى فيندفع الوجهان معا على ما اشير اليه بقوله ولا تظن اه انتهى واقول كلام المحقق فى قوله فهى صادرة عنك
وفى قوله واذا كان حالك مع ما يصدر عنك اه لما كان صريحا فى ان علاقة التعقل هى الصدور فقط اورد
الش هذين الايرادين كما عرفت واما القول الاتى فانما اورده دفعا لهذين الايرادين كستعرف من الش
فى الوجه الثالث والرابع والخامس اذ كون علاقة التعقل هى الحصول فقط بمعنى الحضور عنده غير تام واما
كونه علاقة مطردة فى علم النفس بذاتها فلا نفع له لان الكلام فى علم النفس بصفاته وذا لا يكون الا بالحلول
الغير الموجود فى المعلول الاول ولزوم حضور الفعل بجميع اجزائه ولوازمه عند الفاعل فقط دون
الفاعل مع غيره لا يقتضى كون العلم حضوريا على ما هو النزاع فيه نعم يرد على الش ان هذين الايرادين مما
اشار اليه المحقق بقوله ولا تظن اه فبعد التعرض له كالساهى لا حاجة الى ايرادهما الا ان يقال غرض
الش ان هذين الايرادين واردان ههنا وغير مندفعان ايض وان تصدى لدفعهما بقوله ولا تظن اه
لان ذلك غير تام من وجوه ثلثه كما يندفعان وعلى الله التكلان   من الامور الغير الحالة فيها
اى فى النفس على ما هو التحقيق من ان مدرك الكليات والجزئيات مطلقا هو النفس الناطقة وارتسامها
فيها كما اشار اليه بو الفتح او المراد فيها اى فى النفس وقويها على ما هو التحقيق ايضا من ان مدرك
الجزئيات المادية هو النفس وارتسامها فى الالات او ان مدركها هو الالات وارتسامها فيها ايض
على ما هو المشهور بينهم وعلى كل تقدير فالمراد من الامور الغير الحالة هى الامور المتصورة الخارجة
عن النفس وقويها على ما يدل عليه قطعا قوله بدون الاحتياج الى الصورة مع قوله نعم لو كانت النفس
اه وانه لم يتفطنه بعضهم   فانا نحتاج فى تصور الامور الصادرة عنا مثل حركاتنا و
سكناتنا القائمة باجسامنا ومثل الافعال الصادرة عنا القائمة بالغير كالاشكال التى نرسمها
فى محال اخر وكلها مباين لها اى للنفس الناطقة اولها ولقويها ايض على ما اشرنا اليه من الوجهين المذكورين
فالمراد بالامور المباينة انما هى المتصورات من الافعال والاثار لا اعم منها ومن تصوراتها الصادرة عن النفس
المرتسمة فى القوى فيكون علم النفس بها حضوريا مع انها مباينة للنفس بهذا المعنى فيكون مقربا لهذا المدعى

تعواد كان تلك الصفات حقيقية
او اعتبارية ولا شك ان الصور
القائمة بالالات صفات اعتبارية
للنفس الناطقة وان كانت
مباينة لها بحسب ذاتها فافهم منه

كلنبوى م
سما قوله

المدعى كما اعترف به انتهى لان ذلك توهم محض لان علم النفس بذاتها وصفاتها من الصور المرتسمة فيها وفى قواها
علم حضورى لا تحتاج الى صورة اخرى قطعا واتفاقا فكيف يتصور من عاقل ان الش ادعى البداهة بمقتضى
قوله كما يشهد به الوجدان فى احتياج النفس فى علمها بصفاتها الى صورة اخرى فالحق ان المراد من الامور
الغير الحالة والامور المباينة الامور المتصورة من الافعال والاثار على انه لو بنى الكلام فيه على ما هو
التحقيق من ان مدرك الكليات والجزئيات مطلقا مادية اولا هو النفس وارتسامها فيها لم يبق هنا
احتمال اصلا لكون المراد من الامور ما يشمل الصور المرتسمة فى الحس المشترك وقويها حتى يرد عليه ما توهم
مع ان ضميرى المتكلم فى قوله الصادرة عنا المباينة لنا يأبى بيان عن هذا الاحتمال جدا لان الصور المرتسمة
فى القوى وان كانت مباينة للنفس الناطقة لكنها ليست صادرة عنها فقط بل عنها مع القوى او عن القوى
فقط فالجمع بين هذين الضميرين يدفع قطعا مثل هذا الريب والرين قوله كما يشهد به اى بالاحتياج الى
الصورة فى تصور الامور الصادرة عنا المباينة لنا الوجدان سواء كان عند القائلين بالشبح من
الحكماء والمتكلمين اذ لا ينكرون الاشباح كما سبق مرارا فما قيل ظاهره دعوى البداهة فى الوجود الذهنى
مع انه من اعظم المعارك ليس بشئ لان الوجود الذهنى الذى هو من اعظم المعارك انما هو حصول الصورة
المساوية للمعلوم فى الذهن واما مطلق الحصول فى الذهن فليس من المعارك بل هو ثابت بشهادة الوجدان
واما ما قيل من ان وجود مطلق الصورة فى الذهن بداهة انما هو حال كون تلك الامور غائبة عن الحس
لا حاضرة عنده ولذا اثبتوا الحس المشترك بالدائرة المبصرة فى الشعلة الجوالة وبالخط الممتد فى
القطرة النازلة ومنعه المتكلمون بجواز ارتسام انفسها فى الباصرة من غير احتياج تصور الامور المباينة
الى الصورة ومن البين ان التصور انما يكون قبل الحضور عند الحواس او بعدها والاحتياج فى كل منهما
الى الصورة بديهى كما ادعاه ولم يدع البداهة فى انها عند حضورها عند الحواس محتاجة الى الصور حتى
يلزم من ذلك ادعاء البداهة فى ان قوى النفس موجودة وتمرى انه فرية وكيف يزعم عاقل ان الش ادعى
البداهة فى وجود الحواس الباطنة مع ان مثل هذه الدعوى لم يصدر عن احد من الحكماء والمتكلمين
الثالث ان قوله لا تظن الى قوله ضعيف لان الجواب المشار اليه بقوله لا تظن جواب عن الايراد المعتمد
المظنون الذى اشار اليه فى الايراد الثانى بابطال السند الذى هو الحلول وذا سند اخص لا ينفع
ابطاله اذ هناك سند اخر مشار اليه فى الايراد الاول من الش لا يبطل بما ذكره وهو انه يجوز ان يكون
التعقل بذاته لاحد الامرين من كون المعقول ذات العاقل كما فى علم النفس بذاته ومن كونه وصفا
للعاقل اما بارتسامه فى ذاته كما فى علم النفس بالصور العلمية الحاصلة له من ادراك الكليات القائمة بالنفس
او فى الاتها كما فى علمها بالصور المرتسمة فى القوى الحاصلة من ادراك الجزئيات المادية وعلى كلا التقديرين
يكون المعقول هنا وصفا للعاقل ومن البين ان هذا الوصف غير موجود فيما يصدر عن الواجب تعالى

قيل بالوجود الذهنى كما هو التحقيق اولا ه‍ م

كلنبوى م

احتياج الى الارتسام فى فرع اخرى غيرها
فليس بشئ لان الكلام فى احتياج مرحم

فلا يلزم ان يكون العلم به حضوريا هذا وبهذا ظهر فساد ما قيل من ان ما ذكره من السند باطل لان النفس عالمة بالصور
الجزئية الحالة في القوى الجسمانية علما حضوريا مع ان التعقل هنا ليس لاحد الامرين من كون المعقول ذات العاقل
او وصفا له لانه وصف للقوى لا للعاقل انتهى لان غايته ارتسام تلك الصور في القوى واما كونها وصفا
للعاقل فمما يشك فيه فهذه الصورة داخلة فيما ذكره الشارح كما قررناه على انه لو بنى الكلام على ما هو التحقيق من ارتسام
الكل من الكليات والجزئيات مطلقا في النفس الناطقة لكان هذه الصورة داخلة فيما ذكره الشارح وقد تفطن لذلك
فقال لكن بطلان هذا السند لا يجدي نفعا اذ هناك سند اخر لا يبطل بشيء مما ذكر وهو جواز ان التعقل
لاحد الامور الثلثة لا لها كونها وصفا لالة العاقل انتهى لكنه لم يصب في تعبيره البطلان اذ غايته وجود سند
اخر اذ النزاع ههنا ليس في علم النفس بالصور الجزئية المرتسمة في القوى فقط والحق ان هذه الكلمات ناشية
مما توهم من عبارة الشارح في قوله فانا نحتاج في تصور الامور الصادرة عنا اه وقد بينا فساده هناك فتذكر
فظهر ايضا فساد قوله ههنا ومن ههنا يتضح ان المراد من الامور المباينة للعاقل ما لم يكن ذات العاقل ولا وصفا
لذات العاقل ولا لشيء من الاته انتهى لانك قد عرفت انه لا احتمال لكلامه هناك غير هذا ولا حاجة الى اتضاحه
من ههنا الرابع ان قوله فان حصلت تلك اه يكاد ان يكون مصادرة وذلك لان المراد بتلك الصورة
في كلامه ان كان صورة علم النفس بذاتها فمسلم لكنه بعد كونه تكرارا لا كلام فيه بل الكلام انما هو في الصورة
العلمية القائمة بالنفس وان كان المراد الصورة العلمية المتعلقة بالصورة العلمية القائمة بالنفس فلا شك
ان تلك الصورة عين الصورة القائمة بالنفس والتعقل هنا حاصل من غير حلول لكنه قريب الى ما ذكره اولا
من ان كونك محلا لتلك الصورة ليست شرطا في التعقل فهو اعادة لم من ان يكون له دليل عليه ولعل
قوله اولا غير ظاهر ثم قوله على علم النفس بذاتها وارجع منع الشارح ههنا الى تفرع هذا الكلام على ما سبق
بسند انه يجوز ان يكون الحصول ههنا والحصول في الصورة العلمية نوعين مختلفين بالحقيقة ثم قال واذا
لم يتفرع على ما سبق يكون حكما بلا دليل يكاد ان يكون مصادرة فاشتبه عليه الفرق بين المصادرة والمكابرة
ولم يدر ان الموجود على تقدير بقاء الحكم بلا دليل هو المكابرة اذ صحت ثم تكلم في توجيه قوله يكاد دون ان
يقول بل هو مصادرة بما لا يكاد يقبله من له ادنى فطانة ولذا اعرضنا عن الاطالة الخامس
ان قوله ومعلوم ان حصوله اه يعني انما ذكره في ابطال سند المنع الثاني للملازمة المذكورة وهو جواز كون
القبول في الصور العلمية شرطا للتعقل بذاتها من ان حصول الشيء للفاعل في كونه حصولا لغيره ليس دون
حصوله للقابل لم لانه ان اراد ان حصوله للفاعل لكونه بطريق الوجوب اقوى من الحصول للقابل لكونه بطريق
الامكان فمسلم لكن بهذا القدر لا يبطل السند المذكور وانما يبطل لو كفى في التعقل بذاتها مطلق الحصول سواء
للقابل او للفاعل وذلك ممنوع لم لا يجوز ان يكون الحصولان نوعين مختلفين بالحقيقة ويكون احدهما وهو
الحصول للمقبول كافيا في التعقل دون الاخر وهو الحصول للفاعل بل الظاهر هو هذا لان الحصول للقابل وان

وان كان اضعف من الحصول للفاعل لكنه يجوز ان يكون شرط التعقل للصور العلمية بذاتها ومن البين ان هذا
الشرط غير موجود فيما يصدر عن الباري تعالى وان كان اقوى في الحصول وان اراد به ان الحصول على اي وجه كان
يكفي في التعقل لان مداره على كونه حصولا للغير بمعنى الحضور عنده فكما يكفي ذلك في التعقل في صورة القبول
كذلك يكفي في صورة الفعل بل اولى فهو ممنوع بل هو اول البحث ولظهور انه فاع هذا الشق وكونه مصادرة
لم يتعرض له هذا وما قيل من ان القبول لا يتوقف على علم القابل بالمقبول بخلاف الفعل الاختياري فانه
يتوقف على علم الفاعل المنفصل الصادر منه فالحصول هنا اقوى من الحصول للفاعل في معنى الحضور عنده
فان كان المقبول حاضرا بذاته عند القابل فحضوره بذاته عند الفاعل اولى وهذا القدر كاف في المقام
الخطابي على ان الاشتراط المذكور باطل قطعا في الصور الجزئية المرتسمة في الحواس والقوى لانها حاضرة
بذواتها عند النفس مع عدم قبول النفس اياها انتهى فليس بشيء اما الاول فلما اشرنا اليه من انه اول البحث
لان الشارح لا ينكر ان الحصول للفاعل اقوى من الحصول للقابل في معنى الحضور عنده بل يقول انه مع هذا الضعف
لم لا يجوز ان يكون القبول شرط التعقل بذاتها دون الفعل ومما يؤيده ايضا ان القابل متصف بالمقبول
واما الفاعل فلا يتصف بمنفعله بل هو مباين له ومن البين ان الاول ادل على الحضور من الثاني وكون
الفاعل عالما بما صدر عنه لا يقتضي حضوره عنده فلا مساواة هنا فضلا عن الاولوية على انا قد اشرنا
الى ان غرض الشارح ههنا انما هو كون هذا الكلام اقناعيا لا يفيد اليقين على ما هو مقتضى قوله اولا هذا كلام
اقناعي فان اريد بما ذكر بيان افادة اليقين فلا يمكن ذلك وان اريد بيان اقناعيته فبعيد عن طوره جدا
مع ان كون الفعل الاختياري متوقفا على علم الفاعل بالمنفعل مضر للقائل لانه يقتضي العلم الحصولي وهو
بصدد تقرير العلم الحضوري واما الثاني فلانه مبني على وهمه السابق في الوجه الثاني والثالث لا يساعده
عبارة الشارح قطعا بل الحق ان قبول النفس اعم من قبولها بنفسها او بالاتها فتلك الصور المرتسمة في القوى
مقبولة للنفس قطعا على انه لو بنى الكلام على ما هو التحقيق من ان مدرك الكل هو النفس وارتسامها فيها
ايضا على ما اشرنا اليه سابقا لم يبق اشتباه في قبول النفس اياها ان اراد ان حصوله بالنظر الى
القابل ممكن اه وبالنظر اه قال شارح المواقف واعترض على هذا الفرق بان الفاعل والقابل اذا اخذ
كل منهما وحده لم يجب معه وجود المقبول والمفعول واذا اخذ مع جميع ما يتوقف عليه وجود المقبول
والمفعول وجب وجودهما فلا فرق اذن بينهما في الوجوب والامكان واجيب بان الفاعل وحده قد
يكون في بعض الصور مستقلا موجبا لمفعوله بخلاف القابل اذ لا بد فيه من الفاعل فالفاعل وحده موجب
في الجملة والقبول وحده ليس بموجب اصلا وهذا القدر كاف في الفرق انتهى ملخصا ولا يخفى ما في الجواب لانا
لا نم ان الفاعل وحده مع قطع النظر عن القابل قد يكون مستقلا في بعض الصور كيف ولا بد لكل فاعل
من قابل ولذا قيل الاولى في الجواب ان يقال ذات القابل مع جميع لوازم القابلية لا يوجب المقبول بخلاف

القابل مع جميع لوازم القابلية لا يوجب صح

ذات الفاعل مع جميع لوازم الفاعلية وهذا غير تام ايض لانا لا نم ان ذات ~~الفاعل~~ العقول لما حققوا من ان الفيضان
عند الاستعداد التام واجب على الفاعل فكيف يتصور اخذ القابل مع جميع لوازم القابلية مع انفكاك المقبول
عنه وكبرى الجواب الشريف مع كونه مردودا ايض اهون من هذا والحق ان هذا البحث لا يتوقف تقرير الكلام
هيهنا عليه وانما اوردناه هيهنا اقتفاء لبعض الناظرين حيث اورده هيهنا اظهارا للترفع على الشريف المحقق
وقد عرفت حال ما ترفع به بل غرض الشارح الطوسي ~~مراده~~ من هذا الكلام هو ان نسبة الحصول الى الفاعل
لكونه بالوجوب اقوى من نسبة الحصول الى القابل لكونه بالامكان على ما يدل عليه قوله فيكون حصوله للفاعل اوكد
واولى وهذا المعنى مما صرح به الحكيم المحقق في التجريد حيث قال ولا يستدعي العلم صور امغايرة للمعلومات عندنا
لان نسبة الحصول اليه اشد من نسبة الصور المعقولة لنا يعني ان حصول الاشياء ~~للفاعل~~ له تعالى للفاعل على حصولها له وذلك بالوجوب
وحصول الصور المعقولة لنا حصول للقابل وذلك بالامكان والوجوب اشد من الامكان كما اوضحه بعض المحققين
وهذا القدر كاف في الفرق بين القابل والفاعل وان كان كل منهما مع جميع ما يتوقف عليه موجبا ومع قطع النظر
عنه غير موجب والحاصل ان الافاضة اقوى من الاستفاضة كما لا يخفى على اهل الاستفادة

السادس ان قوله اذا حكمت الى قوله تحكم محض اي الملازمة القائلة بانه كلما كانت العلتان واحدة في الوجود
يلزم ان يكون المعلولان واحدا في الوجود حكم بلا دليل وكيف ولو تم تلك الملازمة لزم ان يكون المعلولات
الثلاثة المتباينة في الوجود اعني العقل الثاني ونفس الفلك الاعظم وجسمه الصادرة عن المعلول الاول
باعتباراته الثلثة اعني وجوبه بالغير ووجوده وامكانه واحدة في الوجود لان المعلول الاول وان كان له تلك
الاعتبارات الثلثة التي هو باعتبار كل واحد منها صار علة لمعلول واحد منها على الترتيب الذي اشرنا اليه
لكن تلك الاعتبارات لا تزيد على ذات المعلول الاول في الخارج وان كانت زائدة عليه في نفس الامر بناء على
ان تلك الاعتبارات لها ثبوت ما في الجملة فلو تم تلك الملازمة اعني استلزام اتحاد العلل اتحاد المعلولات
يلزم ان يكون المعلولات الصادرة عن المعلول الاول بتلك الاعتبارات متحدة في الوجود الخارجي وهو خلاف
الواقع فعلى هذا يكون معنى قوله تحكم محض حكما محضا بلا دليل وقد استعملوا هذا اللفظ بهذا المعنى فيكون هذا
الكلام منعا للملازمة المذكورة بالسند المذكور كما قررناه وليس هذا ابطالا لتلك الملازمة حتى يرد عليه
انه غصب غير مسموع عند المحققين على انه لا باس في ذلك اشارة الى قوة الاعتراض كما اشير اليه في محله
وذلك ان تحمله على النقض الاجمالي باستلزام الدليل المذكور خصوص الفساد كانه قال هذا الدليل فاسد لاستلزامه
على تقدير صحته كون المعلولات الثلثة المتباينة في الوجود الصادرة عن المعلول الاول باعتباراته الثلثة متحدة
في الوجود وهو فاسد جدا وهذا غلط لما قيل من انه نقض اجمالي بالجريان والتخلف واذا كان الجريان
والتخلف مستلزما لفساد الدليل ايض ويمكن ان يكون معارضة لتلك الملازمة باعتبار الدليل المستفاد
من قوله من غير تغاير يقتضيه كما حررناه سابقا فيكون معارضة في المقدمة المدللة والعجب من بعضهم انه صرح سابقا

سابقا بان هذا الدليل المستفاد لا يجري فيما عدا المعلول الاول ثم جوز هيهنا ان يكون هذا الايراد نقضا او معارضة
وهذا خبط اذ الدليل المذكور لو اختص في ~~المعلول الثاني نقضا او معارضة~~ هذا لكن الظاهر ان هذا الايراد
انما هو على الملازمة المذكورة مع قطع النظر ~~عليه~~ عن قوله من غير تغاير اه فالوجه انه منع مع السند كما اخترناه
اولا او نقض اجمالي شبيهي باستلزامها خصوص الفساد ثم اقول هذا الكلام من الشارح مبني على ما قدمناه من ان
تقرير المحقق لا يختص بتحقيق الحكماء من استناد جميع الممكنات الى الله تعالى لانهم في المشهور مع انكارهم هذا هو التحقيق
اثبتوا علمه تعالى بالاشياء على وجه كلي فلا بد من تطبيق التقرير المذكور على ما هو المشهور عندهم ايض فمنه يتضح ما اورده
هيهنا والا فلو بني كلام المحقق على ما هو التحقيق لم يبق مجال لهذا الايراد قطعا اذ لا معلول لغير الله تعالى وايضا
قد عرفت منا ان العلتين في المرتبة الاولى وان كانت متحدة في الوجود الخارجي والوجود النفس الامري عندهم لكنهما لا تكونان
متحدة في الوجود النفس الامري في المرتبة الثانية لانضمام الشرط اليه وهكذا في باقي المراتب فلو بني كلامه المذكور
على ما هو التحقيق عندهم يكون لهذا الكلام مجال ايض على ان الاتحاد العلتين في المرتبة الاولى في نفس الامر غير مسلم وان
كان الاتحاد الخارجي واقعا هنالك قطعا وبهذا التقرير اندفع ما قيل في دفعه من ان علم الواجب تع عين ذاته عندهم
فالعلم المنتزع عن الذات انتزاعي محض لا وجود له لا في الخارج ولا في نفس الامر فمراد المحقق كون العلتين شيئا
واحدا في الخارج وفي نفس الامر وكيف لا ولو كانت له صفة زائدة على الذات عندهم ولو اعتباريا يجوز كونه تعالى
مصدرا الاثرين احدهما باعتبار الذات والاخر باعتبار تلك الصفة بخلاف اعتبارات المعلول الاول لما عرفت
فلا جريان ولا نقض وايض الواجب تع علة حقيقية في المعلول الاول والمعلول الاول علة ظاهرية في معلولاته
فلا جريان من هذه الجهة انتهى وذلك لانا لا نم ان العلم المنتزع عن الذات انتزاعي محض كيف ولم يقم برهان قاطع
على عدم اتصاف الواجب تع بسلوب واضافات ولو سلم فالعلتان في المرتبة الاولى وان كانتا متحدة ذاتا
واعتبارا لكن انكار تعددهما الاعتباري فيما عدا المرتبة الاولى يكاد ان يكون مكابرة ومن البين ان هذا الدليل
غير مختص في المرتبة الاولى ولانه قد عرفت ان غرض الشارح انما هو الايراد على تقدير ان يكون كل من العقول
علة لما تحته فكيف يندفع الايراد المذكور بحمل العلتين في كلامه على العلة الحقيقية وجعل المعلول الاول علة ظاهرية
وبهذا ظهر انه لا حاجة في تصحيح الايراد المذكور هيهنا الى بنائه على مذهب المتكلمين بناء على ان عينية صفات
الواجب تع بالمعنى الذي ذكره الحكماء لما لم يثبت عندهم يكون الحكم باتحاد العلتين ذاتا واعتبارا حكما من غير
دليل حتى يرد عليه ان هذا الحمل خلاف سوق كلامه هيهنا وبالجملة فسواء بني كلام المحقق هيهنا على ما هو التحقيق او على
ما هو المشهور يرد عليه هذا الايراد من غير احتياج الى بنائه على مذهب المتكلمين نعم يمكن ان يقال الكلام هيهنا في
العلم والمراد بالعلتين العلم وذات المعلوم ففي المعلول الاول حصل ست علل باعتباراته الثلثة مع انضمام العلم
بكل منها وكل علتين منها واحدة في الوجود فغاية ما لزم ح اتحاد كل من المعلولين في الوجود من المعلولات الستة
هنالك ولا محذور فيه لا تزيد عليها اي لا تزيد تلك الاعتبارات الثلثة على ذات المعلول الاول في الخارج

في المعلول الاول كما وجد سابقا فالم يجر فيما عداه غير يرد عليه النقض او المعارضة صح

وان كانت زائدة عليها فى نفس الامر فتانيث الضمير باعتبار ذاته وماهيته او باعتبار الخبر اعنى قوله علة ولك
ان تقول ايض باعتبار انه علل ثلثة بالاعتبارات الثلثة فتلك الاعتبارات لما لم تكن زائدة على ذات نفس تلك العلة كان
ما لا يكون زائدا عليها من الاعتبارات غير زائدة على ذات المعلول ايض فلا يرد عليه ما قيل من انه لا يلزم من عدم
الزيادة على العلل عدم الزيادة على ذات المعلول الاول الا يرى ان الشئ الذى له صفات حقيقية زائدة على
ذاته لو فرضنا انه مع كل صفة علة لشئ فتلك الصفات التى هى اجزاء تلك العلل مع كونها غير زائدة على ذوات
تلك العلل زائدة على ذات ذلك الشئ فالتوجيه المذكور غير نافع بل مضر انتهى لان قياس ما نحن فيه على المادة
المذكورة قياس مع الفارق لان كلا من تلك الاعتبارات والعلل غير زائدة على ذات المعلول الاول نعم هذا
التوجيه ركيك من حيث ان تلك الاعتبارات لما كانت عين العلل فى الحقيقة اذ الكلام ليس فى مطلق الاعتبارات
بل فى اعتبارات الذات وهى عين العلل يلزم سلب زيادة الشئ على نفسه ظاهر السابع ان
القول اه يعنى ان ما ذكره فى اجراء قاعدة الحضور فى الحوادث والمتشكلات من ارتسام جميع الصور الكلية والجزئية
فى العقول باطل مستلزم لتاخر علم الواجب تع بها عن علم العقول اياها وذلك نقص يجب تنزيه الله تعالى
لانه يفضى الى ان يكون علم الواجب بها بعد وجودها فى الخارج وارتسامها فى العقول وذا بط بداهة
واجيب عنه بانه انما يلزم ذلك لو كان تعقل الواجب تلك الصور متاخرا عن صدورها عن الواجب تع بمعنى انها
صدرت عن الواجب تع فتعقلها وليس كذلك بل تعقل الواجب تع اياها عبارة عن نفس صدورها عن حقيقة
الذات وتعقل العقل اياها متاخر عن صدورها عن الذات مرتسمة فى العقول اذ الكل صادر عن الواجب
تع وان صدور الصور عنه تعالى بشرط العقول التى قامت تلك الصور بها فاللازم انما هو تاخر العقل
اياها عن تعقل الواجب تع اياها لا عكسه كما زعم فغاية ما لزم تاخر علم الواجب تعالى الصور عن علمه تعالى
بالعقول ولا محذور فيه لان المعلومات مترتبة عندهم كذلك العلوم المتعلقة بها مترتبة ايض عندهم وقد قالوا
الترتيب الخارجى فرع الترتيب العلمى ولهذا بادر الى العلاوة واقول كلام المحقق صريح فى ان تلك الصور علم
حصولى للعقول ومن البين ان تلك الصور الذى هو العلم الحصولى لها انما تحصل فيها بملاحظة المفهومات الكلية
بل الجزئية ايض للحوادث والمتشكلات فلو كان تعقل الواجب لتلك الصور متقدما على تعقل العقول اياها
كما زعمه المجيب فى توجيه كلام المحقق كانت تلك الصور علما للواجب تع لا علما للعقول اذ لم تحصل للعقول ح بل
للواجب تع مرتسمة فى العقول وهو خلاف المفروض ثم لو فرضنا تحصيل العقول لتلك الصور فاما ان
تكون عين الصور الحاصلة المرتسمة فيها فيلزم تحصيل الحاصل لارتسامها فيها او فى غيرها وذا مما لا يساعده بيان
المحقق وايض تعقل الواجب تعالى لتلك الصور قبل تعقل العقول اياها يفضى الى ان يكون الصور حاصلة
فيها مع عدم الشعور بها وفساده اظهر من ان يخفى فليس ما ارتكبه الا هو ان مما فهمه الشارح فى كلام المحقق من الفساد
ولئن تنزل عن الكل فما ذكره المجيب على تقدير صحته لا يخلو ايض من نقص فى حق الواجب تعالى لانا نجزم قطعا

قطعا ان لا وجود لتلك الصور العلمية الا بالعقول لاحتياجها الى المحل قطعا فيلزم احتياجه تع فى علمه الحصولى بالحوادث
والمتشكلات الى العقول وهو نقص يجب تنزيه الله تعالى عنه وليس هذا الاحتياج كالاحتياج فى ايجاد بعض الممكنات
الى بعض حتى يدفع النقص بان ذلك الاحتياج راجع الى الممكنات لا الى الواجب تعالى كما دفع بذلك فى قولهم بتوقف
بعض الممكنات على بعض فى الايجاد وبالجملة فما ذكره المحقق الطوسى هيهنا لا يخ عن المفاسد ثم ترقى الشارح المحقق الى كلام
اخر فعلى هذا يكون العلاوة سهارية لا ترتيبه على ان ارتسام اه اى على ان ما ذكره المحقق من ارتسام
جميع الصور الكلية والجزئية فى العقول بط غير موافق لاصولهم لان من تلك الصور الجزئية الصور المرتسمة فى الالات
للماديات بناء على ان العقول عندهم لما كانت فاعلة للماديات فلا بد ان تتصورها على وجه جزئى وذا لا يكون الا بارتسام
صورها الجزئية فيها وذلك الارتسام مخالف لاصولهم ان المجرد لا يدرك الجزئيات الا بالالات الجسمانية المستحيلة
فى حقها فظهر ان هذا الايراد مبنى على تعميم الصور الجزئية فى كلام المحقق من الجزئية الغير المحسوسة ومن الجزئية المحسوسة
بناء على ان تقرير المحقق هيهنا ليس مختصا على ما هو التحقيق عندهم من استناد جميع الاشياء الى الله تعالى بل على ما
هو المشهور ايض من استناد بعض الاشياء الى بعض فعلى هذا فتلك العقول لما كانت فاعلة فى الاشياء
يلزم تصورها على وجه جزئى فلا بد من ارتسام الصور الجزئية فيها مع انه مخالف لما عندهم فمن بنى كلام المحقق
هيهنا على ما اسلفه من التحقيق وحمل الصور الجزئية فى كلامه على الصور الغير المحسوسة ونسب الشارح فيما قرره الى الوهم
فحرى ان ينسب هو الى الوهم اذ لا وجه للمحقق فى تقرير كلامه فى شان علم الواجب تع لبناء الكلام على التحقيق دون
المشهور اذ الكل متفقون على انه تع عالم بالاشياء ولو سلم ان كلامه مبنى على ما هو التحقيق فتلك الصور لما
كانت علما حصوليا للعقول كما للواجب تعالى لا تحصل تلك الصور فيها الا بارتسام صورها الجزئية فى العقول
حتى يشاهدها الواجب تعالى كذلك فيها ويوجد الحوادث والمتشكلات فى اوقاتها كما يشاهد النفس النا الحقة الصور
الجزئية المرتسمة فى قويها فمن هنا ظهر ان تقرير هذا الايراد لا يحتاج الى بناء كلام المحقق على ما هو المشهور كما
اشرنا اليه اولا ولعل الشارح المحقق اشار الى نبذ من هذا فى توجيه كلام الفلاسفة فى قولهم بالعلم بالجزئيات
المادية على وجه كلى حيث قال فى اخر المبحث هناك لكن يبقى انه يمكن ح تصور جزئيات الحركة بحيث تنحصر فى فرد
فلا يثبت النفس المنطبعة واشار به الى انهم لا يرضون بصدور الجزئى عن رأى كلى فالصور الكلية غير كافية
عندهم فى صدور الماديات عن الواجب تعالى او عن العقول فلا بد من الصور الجزئية المرتسمة فى العقول على ما
قرره المحقق هيهنا وذا مخالف لاصولهم قطعا وعلى هذا فقوله وليست تلك الالات بل نفس تلك اه رد جواب
مقدر عن طرف المحقق بان يقال لا حاجة فى علمه تعالى بالحوادث والمتشكلات الى ارتسام صورها الجزئية فى
العقول سواء كان الفاعل فيها هو الواجب تعالى او العقول حتى يكون منافيا لاصولهم كما زعمت بل الحوادث
والمتشكلات مع الاتها الجسمانية صادرة عنه تعالى حاضرة عنده تع فى اوقاتها ولا مانع من حضور الماديات
بذواتها عند المجرد فغاية ما لزم هو كون علمه تعالى بها حضوريا لكن لا مطلقا بل فى اوقاتها وليس العلم هيهنا

اوبلزم قدم الحوادث والمتشكلات م

بطريق الارتسام في ذات الواجب تعالى او في ذوات العقول حتى يلزم حدوث علمه تعالى بها فعلى هذا يكون كلامه الشـ
مبنيا على الاكتفاء والمراد ان الاول الواجب تعالى يعقل تلك الجواهر مع الصور الكلية المرتسمة فيها والاجسام
والجسمانيات مع الصور الجزئية المرتسمة في آلاتها الجسمانية وحاصل رده بقوله وليست تلك اه انه ما ذكرته
لو تم من حضور تلك الحوادث والمتشكلات مع آلاتها الجسمانية وصورها الجزئية المرتسمة عنده تعالى انما يتم لو كان
تلك الحوادث والمتشكلات والاتها معلولة له تعالى بذواتها وان توقفت على شئ اخر حتى يوجد الحضور فيها وذلك
م على ما هو المشهور فيما بينهم من استناد الاشياء الحادثة والمتشكلة الى العقول بل النفس تلك الجواهر غير معلولة له
له تعالى بذواتها كما هو المشهور فيما بينهم فكما لا يتم ما ذكره في الحوادث والمتشكلات والاتها وصورها الجزئية
المرتسمة فيها لا يتم ايض في انفس الجواهر المجردة اذ لا يجرى فيها المقدمة التي مهدها لتحقيق هذا المطلب وهي قوله
لا يحتاج في ادراك الحظ ما يصدر عنه لذاته الى صورة غير صورة ذلك الصادر التي هو بها هو هو فقوله بل نفس
تلك الجواهر ترق من قوله وليست اه اشارة الى ان البرهان المذكور لا يجرى فيما عدا المعلول الاول ان بنى كلامه
على ما هو المشهور بينهم والتخصيص بالآلات مع ان الكل من الاجسام والجسمانيات كذلك اذ العلاقة فيها والحاصل
انه ان حمل قوله والاول الواجب يعقل تلك الجواهر مع تلك الصور على ما هو الظاهر منه من الانحصار فيه وبنى كلامه
ههنا على ما اسلفه من التحقيق من استناد جميع الاشياء الى الله فلابد في علمه تعالى بالحوادث والمتشكلات
من ارتسام صورها الجزئية في العقول حتى يعقل بذلك تاثيره في الاجسام والجسمانيات وذلك الارتسام
مخالف لاصولهم بل لو بنى الكلام ح على ما هو المشهور من كون العقول علة فيها يلزم المخالفة المذكورة
~~ايض وان كان كلامه مبنيا على الاكتفاء وحرر مراده بان الكل حاضر عنده في اوقاتها من غير ارتسام~~
~~الصور الجزئية من الحوادث والمتشكلات في العقول حتى يعقل بذلك تاثيره في الاجسام والجسمانيات~~
~~فذلك الارتسام مخالف لاصولهم بل لو بنى الكلام ح على ما هو المشهور من كون العقول فاعلة فيها~~
~~يلزم المخالفة المذكورة ايض~~ وان كان كلامه مبنيا على الاكتفاء وحرر مراده بان الكل حاضر عنده
في اوقاتها من غير ارتسام الصور الجزئية من الحوادث والمتشكلات في العقول فذلك على تقدير صحته انما
يتم اذا كان الكل معلولا له تعالى بذاته مع انه يأبى عنه تصريحاتهم بان العقول بعضها فاعل في البعض وان
الكل او بعضها فاعل في الحوادث والمتشكلات مما شحنوا به كتبهم فالمقدمة التي مهدها لتحقيق هذا المطلب
انما تتم في المعلول الاول فان زعم المحقق ان الكلام ههنا مبنى على ما هو التحقيق عندهم نرد عليه انه هذا
التحقيق على تقدير تسليمه لا وجه لبناء الكلام عليه في تحقيق علمه تعالى بالاشياء لان الكل تحقيقا ومشهورا
اتفقوا على انه تعالى عالم بالاشياء على وجه كلى فلابد من تقرير الكلام ههنا على وجه ينطبق على الكل فظهر
من هذا البيان ان غرض الشـ المحقق ههنا انما هو الزامهم والزام المحقق فيما قرره ههنا بما صرح به في الوجه السادس
من ان المعلول الاول باعتبار ذاته الثلثة علة للمعلولات الثلاثة المتباينة في الوجود لان هذا انما ينطبق على

على مشهورهم دون تحقيقهم فمن هنا ظهر ان تحقيقهم المذكور غير تام عند الشـ المحقق وان قال به المحقق الطوسى
ونقله الشـ فيما سبق وظهر ايض ان الناظرين كما وقعوا في حيص وبيص في تقرير العلاقة المذكورة كذلك وقع الفاضل
المحشى فيها كما ههنا حيث نصب نفسه لاسقاط اعتراضات الشـ المحقق وقرر كلام الطوسى على ما هوى نفسه وهواه
ومن اضل ممن اتبع هواه بغير هدى من مولاه فليتدبر في هذا المقام فان ما اراده الشـ قد خفى على اولى الافهام
الثامن انه اذا كان وجود المعلول اه معارضة لما ادعاه الشـ المحقق من قوله فاذن وجود المعلول
نفس تعقل الاول اياه ويحتمل ان يكون نقضا اجماليا لدليله باستلزامه خصوص الفساد وهو عدم كون صدور
المعلول الاول عن الواجب تع بالاختيار بالمعنى الذي اثبتوه ويدل عليه قوله فاذن لا يكون صدور المعلول الاول
اه فلا وجه لما قيل من ان كونه نقضا اجماليا وهم هذا وحاصل كلامه انه لو صح هذا المدعى او هذا الدليل لزم ان لا
يكون الواجب تعالى فاعلا بالاختيار بالمعنى الذي اثبتوه وهو انه ان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل في ايجاد
المعلول الاول بل فاعلا موجبا بمحض الايجاب الخالي عن الاختيار بالمعنى المذكور واللازم بط ويلزم ايض ان
يكون معنى قولهم انه ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل ان شاء علم وان لم يشاء لم يعلم اما بيان الملازمة الاولى فلانه
على تقدير ان يكون وجود المعلول الاول وعقل الاول تعالى اياه شيئا واحدا في الخارج لو كان فاعلا مختارا في
ايجاده لكان فاعلا مختارا في علمه لانه عينه على ما قرره واللازم بط مستلزم للدور والتسلسل المحالين في
العلم بل في القدرة والارادة ايض واما بيان الملازمة الثانية فظاهر لانه اذا كان وجود المعلول الاول عين
علمه تعالى به والوجود لا يحصل الا بفعله تعالى كان معنى قولهم المذكور ان شاء علم وان لم يشاء لم يعلم واما
بطلان اللازم الثاني اعنى هذا اللازم فظاهر ايض لانه يوهم الجهل على تقدير عدم مشية الله تعالى ولان علمه
تعالى لا يتقيد بشئ واما بطلان اللازم الاول فلانه مع كونه خلاف مذهبهم حيث اثبتوا الله تعالى مشية واختيارا
وكو بالمعنى الاعم يفضى الى شناعة عظيمة وهى صدور العالم عنه تعالى عن اضطرار من غير شعور بما صدر عنه كصدور
الحرارة عن النار واى شناعة اعظم منها والحاصل لو كان علمه تعالى بالاشياء عبارة عن وجوداتها لم يكن علمه
تعالى بها مقدما بالذات لامتناع تقدم الشئ على نفسه فلا يكون لعلمه تعالى بها مدخل في وجوداتها فيكون الاول تعالى
فاعلا بالطبع لا بالارادة وهو مع كونه خلاف مذهبهم يلزم ان يكون فاعليته تعالى كفاعلية المجبورين من ذوى
الطبايع الجسمانية تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا فظهر ان تخصيص الشـ الاعتراض بالمعلول الاول انما هو لوقوع
ذلك في كلام المحقق والا فالامر في جميع الموجودات كذلك على ما قرره وبهذا ظهر ايض فساد ما اجاب المحقق الطوسى
عن ايراد الامام على الحكماء في قولهم بكونه تعالى موجبا في افعاله عند الاستعداد التام بحيث يمتنع الترك حيث
قال ذلك الايجاب ليس محض الايجاب بل هو ايجاب مسبوق بالمشية والاختيار وذلك كوجوب صدور الانفاق على
جواد معه طعام وشراب لمن اشرف على الموت لا كوجوب صدور الحرارة عن النار من غير شعور واختيار وللتمييز
بين الايجابين قالوا ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل انتهى وذلك لانه اذا كان علمه تعالى بالاشياء عين وجوداتها وكان علمه

تعالى صادرا عنه تع ايجابا يلزم ان يكون صدور الاشياء عنه بالايجاب والاضطرار فقد وقع المحقق الطوسي
فيما هرب عنه لا في المعلول الاول فقط بل في جميع الاشياء كما قررناه قبل وسيشير الشارح بمثال الابرة في بحث القدرة
الى ان الايجاب الجامع للاختيار بالمعنى الاعم هو الايجاب بالغير الذي هو العلم بضرر الترك من المنافاة للجود
المطلق فيكون ايجابا مسبوقا بالمشية والاختيار ولا يمكن ذلك الا اذا كان المعلول الصادر والعلم السابق
عليه متغايرين في الوجود ولعل الشيخ ابن سينا لقوة هذا الاشكال التجاء الى قيام الصورة العلمية بذاته تع
بالايجاب فان زعمتم انها صادرة عنه تع [المشية] كصدور الحرارة عن النار اضطرارا فقد لزم ايض عليكم كونه تعالى
مضطرا في حق بعض الموجودات وان زعمتم انها صادرة عنه تعالى بالمشية وغيرها فيلزم الدور والتسلسل
المحالان وان التزمتم ان مشية عينها وهكذا في سائر الصفات من غير لزوم الدور والتسلسل هنا فهكذا نقول
ههنا ان علمه تعالى بالمعلول الاول وغيره عينه على معنى انه لا يحتاج في ايجاده الى شئ اخر غير وجود المعلول وكون
عقل الاول تعالى عين المعلول الاول بهذا المعنى لا يستلزم الدور والتسلسل المحالين ولا كونه صادرا عنه
تع من غير مشية واختيار و~~[illegible]~~ ولهذا ما ذكره كثير من المحققين الى كون الصفات امورا اعتبارية
والتحقيق ان كلا من الايجاب والايجاد يقتضي تعلقا كافيا في وجود الموجود والموجب ويندرج في هذا
التعلق علمه وسائر صفاته التي يحتاج اليها الايجاد واطلاق الايجاب على صدور الحرارة عن النار مجرد
تعبير لفظي والا فلا ايجاب ههنا ايض وبهذا ظهر ما اراده المحقق ههنا وفيما اجاب عن ايراد الامام عليهم
فاندفع هذا الاعتراض وايراد الامام عليهم ويدل على ما قررناه ما قال صاحب المحاكمات في ذيل كلام المحقق
المذكور ههنا حيث قال ونقول ايض علم الله تعالى بالاشياء هو تميز الاشياء عند الله تعالى وتميز الاشياء
عنده هو عين ذاته ليس بحسب صورة فيه واذا نسب التميز الى المعلول فهو نفس المعلول فليس في الخارج
الا ذاته تع وذوات الاشياء فاما ان يقال العلم نفس الله تع او نفس الاشياء فالمراد تميز ذاته او تميز
الاشياء عنده تعالى انتهى فليس في الاشكال المذكور قوة اصلا ولعل ما سيجيئ من الشارح من اثبات العلم الاجمالي
له تعالى قريب الى هذا ايض وبهذا ظهر انه لا حاجة الى ما قاله بعض المحققين في الجواب عن هذا بان المشية
عندهم عبارة عن العناية الازلية التي هو العلم الاجمالي وافعاله تعالى عبارة عن العلوم التفصيلية المسبوقة
بالعلم الاجمالي ومعنى قولهم ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل انه اذ علم المعلول الاول والمصلحة المترتبة
عليه في مرتبة العلم الاجمالي صدر عن الذات في مرتبة العلم التفصيلي وان لم يعلم ذلك في تلك المرتبة لم يصدر
عنه في المرتبة الثانية لما عرفت ان ذلك الصدور عبارة عن تعقل الواجب تع اياه ليفيض عنه معقولا لا
محذور فيه انتهى لانه تكلف من غير داع له على انه يكون معناه انه علم وان لم يعلم لم يعلم لان الصدور عندهم
عين العلم على ما قرره وان كان بين الاجمال والتفصيل مغايرة ما مع انه لا يخلو القضية الثانية عن شائبة الجهل
تعالى عن ذلك كما اشار اليه الش بقوله كما انه لا يصدق ان شاء علم وان لم يشأ لم يعلم واما ما قيل في رده من انه

من انه لا يخلصهم عن محض الايجاب لامتناع مغايرة العلم التفصيلي لما في الاجمالي فكما ان الاجمالي بالايجاب كذلك
التفصيلي على ان كون المعلول الصادر معلوما بعلم ينبعث عنه الشوق الجزئي والارادة والمشية ~~الداعية~~
الى ايجاده بخصوصه محل نظر فليس بشئ لانا لا نسلم ان الاجمالي بمحض الايجاب حتى يكون التفصيلي ايض بمحض
الايجاب اذ لا موجود خارجيا ههنا مع ان امتناع المغايرة بين الاجمالي والتفصيلي ههنا مم ولان العلم بالمصلحة
المترتبة على المعلول الاول لا يقتضي ان يكون المعلول الاول معلوما له تعالى بعلم ينبعث منه الشوق والارادة
الى ايجاده بخصوصه كيف والمعلولات الذاتية كلها صادرة عنه تعالى برأي كلي منحصر في الخارج في فرد وهكذا
في سائر المعلولات ايض على ما سبق تحقيق كلام المحقق فيه   فان العلم والقدرة والارادة اه تعليل
لقوله ليس امرا صادرا عنه بالاختيار فبهذه القرينة وكذا بقوله فلا يمكن صدورها بالاختيار يظهر
ان المراد بقوله يتوقف عليها الاختيار يتوقف عليها الصدور بالاختيار فلا يرد عليه ما قيل ان الاختيار
عين القدرة لا امر اخر متوقف عليه فيلزم توقف الشئ على نفسه وان كان امرا اخر يلزم زيادة الصفات
والكل فاسد اعلم ان الاختيار ثلثة معان احدها ما اختاره المتكلمون وهو الاختيار بالمعنى الاخص
المتحد مع القدرة المفسرة عندهم بصحة الفعل والترك على ان يراد بالصحة معنى الامكان الخاص الوقوعي
لا معنى الامكان الخاص الذاتي والا لكان مساويا للمعنى الاعم الجامع للوجوب والامتناع بالغير وثانيها ما
اختاره الحكماء اعني كون الفاعل بحيث يمكن له الترجيح بالامكان الخاص الذاتي بالنظر الى ذات الفاعل سواء
وجب له لامر خارج ضروريا كما عند الحكماء او عاديا كما عند اهل السنة او لم يجب لذات الفاعل كما في ترجيح
الفاعل المختار احد المتساويين على الاخر لا لمرجح من خارج وهذا المعنى هو الاختيار بالمعنى الاعم المتحد
مع القدرة المفسرة عند الحكماء بقولهم ان شاء فعل وان لم يشأ ومن ههنا ظهر كون المعنى الاعم مشتركا بين الفريقين
وثالثها ما هو عبارة عن ترجيح احد الطرفين من الفعل والترك وهو الارادة الجزئية التي هي عبارة عن تعلق
الارادة التي هي صفة من شانها ترجيح احد المقدورين على الاخر وهو الملائم للمعنى اللغوي الذي هو الاصطفاء
قيل المعنى الثاني هو المراد في قوله ليس امرا صادرا عنه بالاختيار وفي قوله فاذن لا يكون صدور المعلول الاول
بالاختيار والمعنى الاخير هو المراد في قوله يتوقف عليها الاختيار ولا شك في توقف الاختيار بهذا المعنى على
العلم والقدرة والارادة فلا حاجة الى حمل التوقف على توقف الصدور وانما تعرض للقدرة والارادة مع انه
لا حاجة اليهما في اثبات مدعى الش ههنا اشارة الى ان مدعاه يثبت ايض بلزوم الدور والتسلسل في كل منهما
ايض بان يقال لو كان علم الواجب تع صادرا عنه تع بالاختيار [بالمعنى الاخير] لتوقف على قدرة وارادة سابقتين عليهما ويتقل
الكلام اليهما فلا بد ان ينتهيا الى قدرة وارادة صادرتين بالايجاب [والا لزم الدور او التسلسل المحالان] فيتبع انه لو كان علم الواجب تعالى
صادرا عنه بالاختيار لزم الايجاب وعلى كل تقدير يكون الانسب ترك القدرة والارادة انتهى ملخصا وفيه انه لا وجه
لتخصيص الاختيار في الموضعين بالمعنى الاعم ولو سلم بناء على ان نفي الاعم يستلزم نفي المعنى الاخص بدون العكس

لكن لا وجه لتخصيص الاختيار فى قوله يتوقف عليها الاختيار بالمعنى الاخير اعنى التعلق لتصحيح التوقف المذكور مع ان
الكلام فى شان الصدور لا فى الاختيار نفسه على انه لا يلزم من توقف الاختيار بالمعنى اللغوى على العلم والقدرة والارادة
توقف الاختيار بالمعنى الاعم عليها والمطلوب هٰهنا انما يثبت بالثانى فالحق ان المراد من قوله يتوقف عليها يتوقف عليها
الصدور ومع ذلك فالمراد منه الاختيار بالمعنى الاعم وتوقف الاعم على شئ يستلزم توقف الاخص عليه قطعا وتعرضه
هٰهنا للقدرة والارادة هٰهنا ليس لان المطلوب هٰهنا يثبت بلزوم الدور والتسلسل فى كل منهما بل لان الاعتراض
المذكور هٰهنا بان الاختيار بالمعنى الذى اثبتوه لا يوجد هٰهنا يحتاج الى اخذ القدرة والارادة حتى يظهر كون صدور
المعلول الاول عنه تعالى عندهم بالقدرة والاختيار فيتم الاعتراض على المحقق اذ لو فرضنا ان صدور المعلول الاول
عنه لم يكن بالقدرة والارادة لم يبق للاعتراض مجال اصلا على ان اخذهما انما هو لبيان الواقع ضرورة ان كل صدور
بالاختيار يتوقف عليهما كما يتوقف على العلم وان غفلوا عنه وآما ما قيل من انه يتجه على الشارح ان ما ذكره من التسلسل
انما يكون تسلسلا مستحيلا اذا كان العلم والقدرة والارادة صفات حقيقية زائدة على الذات كما عند الاشاعرة كلبنوم
واما اذا كانت عين الذات كما عند الحكماء والمعتزلة والشيعة فالتسلسل اللازم تسلسل فى الانتزاعيات المحضة
واستحالته ممنوعة فالصواب ان يقتصر على ان العلم بكل شئ مقتضى ذات الواجب عند الحكماء والمتكلمين فهو تع
فى شان علمه تعالى موجب بالذات والايجاب بالذات ينافى الاختيار فلا يجتمعان فى وجود المعلول الاول
وغيره انتهى ففيه ما فيه آما اولا فلان العلم اذا كان عندهم من الانتزاعيات المحضة فلا موجود هنا يتعلق به الايجاد
حتى يرد عليه انه اذا كان تع موجبا بالذات فى شان علمه تعالى يلزم ان يكون موجبا بالذات فى ايجاد المعلول
وغيره على تقدير المحقق اذ الايجاب بالذات لا يتحقق فى شان علمه تعالى فما ذكره من الصواب ليس بصواب وآما
ثانيا فلانك قد عرفت ان التعرض للقدرة والارادة انما هو لتتميم اعتراضه المذكور او لبيان الواقع فالاقتصار
على العلم غير مناسب هٰهنا فضلا عن كونه صوابا وآما دفع الاعتراض المذكور من الشارح على المحقق فقد بيناه فى
القول السابق بما لا مزيد عليه فتذكر   فان قلت اذا كان صدور الممكنات اه معارضة من طرف
الطوسى لما يستفاد من الوجه الثامن من ان صدور الممكنات عنه تع لو كان بطريق الايجاب لزم مع كونه
خلاف ما هو عندهم الافضاء الى شناعة عظيمة ~~لكن اللازم بط فكذا الملزوم فثبت الاختيار~~ ومنشأه
ما ذكر فيه من ان الصدور بالاختيار يتوقف على العلم وغيره وما سلف منه ايض من ان الافعال الاختيارية
يتوقف صدورها على تصورها الجزئى ويمكن ان يكون نقضا اجماليا لذلك المستفاد باستلزامه خصوص
الفساد وحاصله انه لو كان صدور الممكنات عن الواجب تعالى بالاختيار او لو صح هذا الدليل المستلزم لصدور
الممكنات عنه تعالى بالاختيار والحال ان الافعال الاختيارية مسبوقة بالعلم كما ذكر هٰهنا وفيما سلف يلزم ان يكون
لكل من الحوادث الماضية والآتية وجود علمى ازلى فى علم الله تعالى الازلى واللازم بط فكذا الملزوم آما الملازمة
فلانه لا بد من علمه تعالى بها لصدورها عنه تعالى وذلك العلم لا يجوز ان يكون حادثا للزوم المفاسد فيه فلا بد ان

ان يكون العلم بها قديما فح لو لم يكن لها وجود فى العلم القديم لزم تعلق العلم باللاشئ المحض وح ~~بداهة~~ لان التعلق
نسبة بين العالم والمعلوم متاخرة عنهما فلا بد فيه من وجود العالم والمعلوم فتجويز التعلق بدون المعلوم تجويز
لتحقق الملزوم بدون تحقق اللازم وهو مح بداهةً والحاصل انه لما لم يكن له تعالى بد من العلم بالحوادث فلا بد لعلمه
تعالى من تعلق بها ضرورة ان مطلق العلم يقتضى اضافة وتعلقا فحين لم يكن للحوادث وجود علمى ازلى كان ذلك
التعلق باللاشئ المحض ~~وهو مح بداهة~~ لان التعلق لكونه نسبة بين العالم والمعلوم يستلزم لوجود المعلوم
فيلزم تحقق الملزوم بدون تحقق اللازم وهو مح ببداهة العقل فظهر انه لا بد للحوادث وجود علمى ازلى فى
علمه تعالى الازلى فقوله اذ تعلق العلم اه علة للملازمة على معنى انه لو لم يكن للحوادث وجود فى علم الله تع لزم
تعلق العلم باللاشئ المحض وهو مح بداهة وظهر فساد ما قيل بعد ايراد ترديده هٰهنا مندفع بما حققناه الاولى كفنوكم
الانتقال فيلزم ان يكون للحوادث وجودات فى علمه تعالى قبل تعلق العلم بها بناء على استحالة تعلق العلم باللاشئ
المحض واللازم بط انتهى وآما بطلان اللازم فلانه لو كان للحوادث وجود علمى ازلى لكان لكل حادث صورة
علمية ممتازة عما عداها فيجرى برهان التطبيق فيها فيلزم تناهى المعلومات والمقدورات ايض واللازم بط وفاقا
من جمهور الحكماء والمتكلمين وبالجملة فمراد السائل انه ليس صدور الممكنات عنه تعالى بالاختيار بل بالايجاب والا
لزم تناهى معلوماته ومقدوراته وهو بط عند الكل فهذه المعارضة او النقض باعتبار مذهبى الحكماء
والمتكلمين وكذا الجواب عنها كما هو الظ وهو الملائم لسوق كلامه ايض حيث خصص اندفاع السؤال الآتى
على اصول المتكلمين هذا ثم اقول هذا التقرير هو الموافق لما سبق منه فى آخر مبحث الحدوث وهو المناسب ايض لسوق
كلامه هٰهنا فتوجيه المقال بان يقال لو كان صدور الممكنات عن الواجب تعالى بالاختيار والحال انه لا بد
من علمه تعالى بها لزم ان يكون للحوادث وجود ازلى فى علم الله الازلى واللازم بط فكذا الملزوم اما الملازمة
فلما بيناه واما بطلان اللازم فلان ذلك الوجود اما وجود خارجى فيلزم قدم الحوادث او علمى فيلزم تناهى
المعلومات بجريان برهان التطبيق فيها فاللازم احد الامرين لا الامر الثانى فقط انتهى لم يصب كما لم يصب من حمل
هذا السؤال على لزوم تكثر الصفات الحقيقية وعدم تناهيها وكذا من قال انه سؤال بلزوم المحذورات تكثر
الصفات وقدم العالم ووجود الامور الغير المتناهية اما الاول فلانه مع كونه مخالفا لما سبق فى آخر
مبحث الحدوث حيث خصص على لزوم تناهى المعلومات والمقدورات بجريان برهان التطبيق فيها لا يلزم الامر الاول
هٰهنا قطعا اذ اللازم لكون الافعال الاختيارية معلومة له تعالى انما هو وجود الحوادث فى علمه تعالى لا فى
الخارج اذ هو تعالى ليس موجبا فى افعاله بعد ولو لزم ذلك فانما يلزم بعد اقامة البرهان فالتقرير المذكور
مع كونه مصادرة اشتغال بما لا يعنيه اذ الامر الثانى كاف فيما قصده السائل مع ان عبارته لا تساعده
قطعا اذ الوجود فى العلم لا يكون الا وجودا علميا وآما الثانى فلان كون الممكنات باعتبار وجودها العلمى
صفة للواجب تعالى لم يثبت بعد بل انما يظهر ذلك بعد السؤالين والجواب عنهما هٰهنا على انه لو كان المراد ذلك

لايظهر بطلان اللازم ح الا بما ذكرنا ضرورة ان تكثر الصفات غير مح ولذا جوزه طائفة من الماتريدية وجعلوا
صفات الافعال الراجعة الى التكوين ثابت عندهم صفات حقيقية وان كان الاقرب ما ذهب اليه المحققون منهم
وهو ان مرجع الكل الى التكوين وأما الثالث الذى هو عبارة عن كون السؤال بلزوم الاشياء الثلثة فقد عرفت ... الفاد
والثانى ليس بلازم ايض ضرورة ان اللازم على ما قررناه هو الوجود العلمى للحوادث ولا يلزم منه قدم العالم قطعا
والثالث اعنى وجود الامور الغير المتناهية فان اراد به وجودها العلمى فرحبا بالوفاق وان اراد به وجودها
الخارجى فقد عرفت ما فيه ايض وبهذا ظهر ايض ان من عمم الوجود ههنا من الخارجى والذهنى ثم طعن فى هذا اللازم تناقض ... فقد
وما يقوله الظاهريون من المتكلمين المنافى للوجود الذهنى وثبوت المعدومات فى الخارج ايض قطعا — كلنبوى رح
وهذا جواب عن طرف الش عن الايراد المذكور من طرف الطوسى بمنع الملازمة المذكورة مستندا بانه انما يلزم ان يكون
للحوادث وجود ازلى علمى كما حققناه لو كان تعلق العلم بها ازليا كنفس العلم وهو مم لم لا يجوز ان يكون العلم قديما والتعلق
حادثا وانما احتاجوا الى القول بحدوث التعلق لعدم تجويزهم التعلق الازلى بالمعدوم الصرف اعنى المعدوم الغير
الحاصل فى الذهن بالحقيقة المساوية للمعلوم الموجود ضرورة ان ذلك الحصول يتوقف على وجوده فى الخارج فهم لا يمنعون
تجويز التعلق الازلى بشبح المعدوم ومثاله فعلى هذا يكون مرادهم بحدوث التعلق بحقيقة المعدوم اذ لا شك ان
ذلك التعلق حادث فهم مع ذلك لا ينكرون وجود التعلق القديم بشبح المعدوم ومثاله وهذا القدر كاف فى علم
الله تعالى بالحوادث قبل وجودها مع قولهم بان العلم قديم والتعلق حادث فمن ههنا اندفع عنه الافضاء الى
الفساد المذكور كما ذكره الش هذا فلعل مراد من نصرهم بتجويز التعلق الازلى بالمعدوم الصرف هو هذا كما قيل
من ~~ان هذا الجواب لا يدفع السؤال المذكور~~ ... ان النصرة المذكورة مع بطلانها فى نفسها نصرة بما لا
يرتضيه المنصور وهم كيف وهم لا ينكرون الاشباح والامثال وكيف هم عالمون ان يقولوا فى حق الله تعالى ما يشعر الجهل
بالاشياء قبل حدوثها نعم وان امكن توجيه كلامهم بما ذكر لكنه كما ذكره الش لا يسمن ولا يغنى ههنا اى فى دفع السؤال
المذكور اذ السؤال المذكور متوجه عليهم ايض اذ لو كان للاشياء وجود ازلى علمى بمعنى حصول اشباحها وامثالها فى علمه
تعالى الازلى لجرى البرهان فيها ايض فيلزم تناهى المعلومات والمقدورات وهو بط وفاقا فظهر ان الش لو اكتفى
بقوله لا يسمن ولا يغنى من جوع ههنا لكان اولى هكذا ينبغى ان يقرر هذا المقام   لا يسمن ولا يغنى من جوع
اه رد للجواب المذكور بابطال السند بان كون التعلق حادثا يقتضى عدم علم الواجب تع بالحوادث قبل حدوثها
لانك قد عرفت ان التعلق مستلزم لكون الشئ معلوما فنفى التعلق الازلى كما هو مقتضى جعلهم التعلق حادثا مستلزم
لكون الاشياء غير معلومة له تعالى فى الازل تعالى الله عن ذلك وقد عرفت انفا وما قررناه فى مبحث الحدوث اندفاعه
عنهم لانهم لا ينكرون الاشباح والامثال وان انكروا الوجود الذهنى اعنى حصول ماهيات الاشياء فى الذهن
فلعل مرادهم من المعدوم الصرف ما لم يوجد فى الخارج ولا فى الذهن بصورة مساوية للمعلوم والتعلق الحادث
الذى اثبتوه انما هو التعلق بماهيات الاشياء اذ التعلق الازلى بماهيات الاشياء ممتنع ولا باس فى عدم حصول الممتنع

[هامش: اى تجويزهم التعلق الازلى بشبح المعدوم ومثاله وانكارهم ... التعلق الازلى بحقيقة ... المعدوم المساوية له ... الموجود منه]

له تعالى فهم لا ينكرون التعلق الازلى باشباح الحوادث وامثالها لامكانه فى الازل فلا يلزمهم نفى العلم مطلقا
بالحوادث قبل حدوثها بل نفى العلم بحقيقتها وذلك ممتنع فيه فلا باس فى عدم حصوله له تعالى لا يقال العلم بحصول الحقايق
اولى من العلم بالاشباح والامثال وما هو اولى فهو واجب لله تعالى لانا نقول ذلك الاولى انما هو فيما يمكن وههنا
غير ممكن كما عرفت هذا ما قالوه وفيه بحث اذ كما ان ماهيات الاشياء مأخوذة من الاشياء فحيث لم توجد فى الخارج امتنعت
كذلك الاشباح والامثال لانها اشباح الحوادث لا مطلقا فحيث لم توجد فى الخارج امتنعت فيه وفى الذهن ايض فما
لاعتراض المذكور قوى جدا ولذا اثبت المحققون منهم للعلم تعلقين ازلى باعتبار الازليات والمتجددات باعتبار انها
ستتجدد وحادث منشاه بالنسبة الى المتجددات باعتبار وجودها الان او قبل هذا ثم انك قد عرفت انه لو سلم ان هذا
الكلام ينفع لهم فى دفع لزوم الفساد المذكور لكنه لا ينفع لهم فى دفع السؤال السابق اذ تلك الاشباح والامثال
متميزة فى علمه تعالى فيجرى فيها برهان التطبيق نعم التخلص الاتى يخلص لهم عنه كما للمحققين الذى اثبتوا ههنا تعلقين
للعلم ازلى ولا يزالى   قلت التخلص اه جواب من طرف الش للايراد المذكور بمنع بطلان اللازم وحاصله ان
ذلك اللازم انما يكون باطلا مستلزما لانتهاء معلومات الله تعالى اذا كان وجودات الحوادث فى علمه تعالى الازلى
متميزة بامتياز كل واحدة من الصور عن الاخرى وهو مم فلم لا يجوز ان يكون وجود الحوادث فى علمه تعالى ح بصورة — كلنبوى رح
واحدة بسيطة بوجه واحد بسيط بحيث يكفى فى كون الواجب تعالى فاعلا مختارا لها فلا تعدد فى هذا الوجود
العلمى حتى يلزم الفساد المذكور فما قيل من ان تعلق العلم البسيط الاجمالى بالحوادث ان كان بالنظر الى وجودها
فى الازل لزم تعلق العلم باللاشئ المحض وهو مح كما ذكره السائل انتهى ليس بشئ لانه مبنى على الغفول عن فهم — لزم فى ازلية الحوادث وان كان بالنظر الى الوجود هام
المقام بل المراد هو الاول لكن بالنظر الى وجودها العلمى لا بالنظر الى وجودها الخارجى وذلك ظاهر جدا ومن
هنا ظهر فساد تعميم اللازم فى الايراد السابق اعنى قوله فيلزم ان يكون اه من الوجود الخارجى والوجود العلمى — كلنبوى رح
بل الحق هو الثانى كما اعترف به المعترض سابقا ههنا وان لم يشعره هذا وقوله وذلك العلم اه جواب عن سؤال على التخلص المذكور
كانه قيل ذلك الامر الواحد البسيط غير كاف فى صدور الافعال الاختيارية عنه تعالى كما هو مبنى السؤال اذ لا بد
فيها من العلم التفصيلى بجميع الاشياء حتى يصح صدورها منه تعالى وحيث انتفى ذلك لزم الايجاب وحاصل جوابه
انه لا فرق بين العلم الاجمالى والتفصيلى فى كونه علما بجميع الاشياء وفى كفاية صدورها منه تعالى بهذا العلم لان ذلك — حقيقة او حكما ه
العلم مبدأ الوجود التفصيلى فهو كاف فى ايجاد كل حادث لكون كل حادث معلوما له تع على وجه جزئى ازلا وابدا
فى ضمن ذلك العلم الاجمالى ولما كان هذا الكلام غامضا اراد بما هو الحاق فينا بقوله كما ان العلم الاجمالى اه وهو ظ
فان قلت هذا الوجود العلمى اى الصورة الواحدة الاجمالية للممكنات الموجودة فى علمه تعالى ان الكلام فيها
لا فى الوجود الذى هو امر انتزاعى صادر عن الواجب تعالى فاما ان يكون بالايجاب فلا يكون الايجاب الذى لزم فى
المعلول الاول ضررا ايض اذ لا فرق بين ايجاب وايجاب وان كان بالاختيار وكان تعالى فاعلا مختارا فيها ايض
فلا بد ان تكون تلك الصورة الاجمالية مسبوقة بالعلم ضرورة ان كل فعل اختيارى مسبوق بالعلم كما سبق فيلزم ان يكون

تلك الصورة الاجمالية قبل هذا الوجود موجودة في علم الله تعالى بوجود اخر اي بصورة اخرى متميزة عن الاولى ونقل
الكلام الى هذا الوجود السابق اي الصورة الاجمالية السابقة اذ هي صادرة عن الواجب تعالى بالاختيار ايضا
فيحتاج الى وجود اخر في علمه تعالى اي الى صورة اجمالية ثالثة متميزة عن الاوليين فاما ان يتسلسل الوجودات
في علمه تعالى اي الصور الوحدانية المتميزة الى غير النهاية او ينتهي الى وجود علمي واجب اي صورة وحدانية صادرة
عن الواجب تع بالايجاب وترك الدور لظهور بطلانه او لانه يستلزم التسلسل فاكتفى بذكره فظهر ان المراد بالوجود
والوجودات هو الوجودات العلمية وهي الصور الاجمالية المتميزة كل منها عن الاخرى اذ الصادر عن الواجب تعالى
في كل مرتبة هو الصورة الاجمالية التي هي عين وجود الممكنات في علمه تعالى لا وجوداتها الانتزاعية فما قيل من ان
الوجودات امور انتزاعية لا يستحيل فيها التسلسل وهم هذا وكلاهما اي التسلسل والانتهاء الى الصدور بالايجاب
مح اما الاول فبالبراهين واما الثاني فلانه خلاف المفروض لانا فرضناه تعالى فاعلا مختارا فيها ايضا ولما
بطل الاختيار بهذين اللازمين ثبت الايجاب فيها وهكذا يكون موجبا في غيرها ايضا كالمعلول الاول وغيره
هذا حل كلامه وتوضيح مرامه فهو ايراد من طرف الطوسي بدل المعارضة السابقة ويتضمن ايضا ابطال السند
السابق المشار اليه بقوله قلت المخلص اه في الجواب عن المعارضة السابقة وتلخيصه ان الحوادث اذا كانت
موجودة في علمه تعالى بصورة وحدانية اجمالية فاما ان يكون الواجب تع موجبا فيها فثبت الايجاب في غيرها
وهو المط فلا يبقى لاثبات الاختيار له تعالى ولوجود الحوادث في علمه تعالى ولو بصورة اجمالية فائدة اصلا فيبطل
ذلك الاثبات ايضا وان كان تع فاعلا مختارا فيها يلزم احد الامرين اما التس واما الانتهاء الى الايجاب والكل بط
اما الاول فبالبراهين واما الثاني فلكونه خلاف المفروض وبهذا التلخيص اندفع ما قيل في تقرير المقام بان يقال
حاملا للسؤال على ابطال السند فقط لا يجوز ان يكون الحوادث معلومة له تعالى في الازل بصورة وحدانية
اجمالية والا لكانت تلك الصورة الاجمالية صادرة عنه تعالى اختيارا واللازم بط اما الملازمة فلانه تعالى فاعل
مختار عندكم في كل ما صدر عنه تعالى علميا او خارجيا واما بطلان اللازم فلانه مستلزم لاحد الفسادين التسلسل
والانتهاء الى صادر واجب اما الاول فبالبراهين واما الثاني فلانه يناقض قولكم كل ما صدر عنه فهو بالاختيار
وهو ظاهر ثم قيل ولولا قوله وكلاهما مح لامكن حمل السؤال على تغيير دليل المعارضة بان يقال ليس الواجب تع فاعلا
مختارا في كل ما صدر عنه والا لكان مختارا في هذا الوجود ايضا وهو بط مستلزم للدور او التسلسل انتهى اما
اندفاع الاول فلانك قد عرفت ان تقرير المقام كما اشرنا اليه اجمع حيث جعلناه معارضة ثانية متضمنا لابطال
السند المذكور ايضا واما اندفاع الثاني فلان قوله وكلاهما مح لا يضر تقرير السؤال معارضة كما اشرنا اليه واما
ذلك على فهمه وتقريره على انه لو حمل هذا السؤال على تغيير دليل المعارضة لما ضر هذا القول ايضا بان يقال ليس الواجب
تعالى فاعلا مختارا في كل ما صدر عنه والا لكان مختارا في هذا الوجود العلمي الاجمالي فاما ان يتسلسل الوجودات
او ينتهي الى وجود واجب والكل مح اما الاول فبالبراهين واما الثاني فلكونه خلاف المفروض بعد ما قررناه اولا

اولا فالقول المذكور غير مناف لحمل السؤال على تغيير دليل المعارضة فالعجب منه انه نبه على هذا التقرير ولم يتنبه لكونه معارضة
وجعل قوله وكلاهما مح آبيا عن ذلك والى يكون ذلك هذا ولك ان تحمل مجموع السؤالين على المعارضة بان يقال لو كان الواجب
فاعلا مختارا فيما صدر عنه تعالى يلزم ان يكون للحوادث وجود علمي ازلي فاما بصور مفصلة وهو بط وصرح لاستلزامه
تناهي المعلومات بجريان البرهان فيها واما بصورة واحدة اجمالية وهو مح ايضا لانه تعالى اما ان يكون موجبا فيها
او مختارا فيها وعلى الثاني اما ان يتسلسل او ينتهي الى وجود واجب والكل مح اما الثاني فبالبرهان واما الاول
والثالث فلكونهما خلاف المفروض واذا بطل اللوازم بطل الصدور بالاختيار ايضا فثبت الايجاب والكل غير
خفي على اولي النهى قلت قد سبق اه حاصله انا نختار الشق الاول اعني كون صدور تلك الصورة الاجمالية
عن الواجب تعالى بالايجاب كما ذهب اليه المتكلمون حيث حكموا بصدور الصفات الذاتية عن الواجب تعالى
بالايجاب ونمنع كونه تعالى موجبا في غيرها فلا يلزم منه القول بالايجاب في غيرها كما زعمه السائل هذا على ما اخترناه
اولا في التقرير واما على ما اشرنا اليه ثانيا بقولنا ولك ان تحمله اه فهو منع لاستحالة كونه تعالى موجبا في تلك
الصورة الوحدانية ولا يلزم منه كونه تعالى موجبا في غيرها حتى يكون ذلك خلاف المفروض بل المفروض في هذا التقرير
كونه تعالى مختارا فيما يصدر عنه من الحوادث على ما هو صريح الكلام في السؤال الاول فافهم فانه دقيق وبهذا التحقيق
عما قاله الناظرون من انه منع للملازمة القائلة بانه لو كان الحوادث معلومة له تع في الازل بصورة وحدانية لكانت
تلك الصورة الاجمالية صادرة عنه بالاختيار باعتبار دليلها اعني قوله انه تع فاعل مختار وحاصله ان
اردت انه فاعل مختار في كل ما صدر عنه فمم كيف وهو تعالى موجب في الصفات الصادرة عنه تعالى عندهم
وان اردت انه فاعل مختار فيما عدا الصفات الذاتية فمسلم لكنه لا يتم بهذا القدر تلك الملازمة حتى يلزم
احد الفسادين لجواز ان يكون تلك الصورة الاجمالية صفة ذاتية صادرة عن الذات بالايجاب فلا تكون مسبوقة
بعلم اخر حتى يلزم الدور او التسلسل او الانتهاء الى ما هو خلاف المفروض انتهى وذلك لان هذا التقرير مبني
على ما قرروه في السؤال بما هو خارج عن مذاق السائل ههنا كما اشرنا اليه اذ قوله في السؤال وهو تعالى فاعل
مختار الظاهر ان المراد منه انه تعالى فاعل مختار فيها كما كان فاعلا مختارا في غيرها على ان يكون قيدا للصدور
فلا وجه لاخذه على اطلاقه والترديد بين كليته وجزئيته كما ذكروا فالوجه ان هنالك شقا اخر محذوفا وهو كون
الصدور في تلك الصورة الاجمالية بالايجاب وغيرها والشق الاخر هو الصدور بالاختيار المشار اليه بقوله وهو تعالى
فاعل مختار فالكلية في ذلك القول على حالها فيكون الجواب المذكور ~~باختيار هذا الشق ومنع كونه محذورا~~
كما اشرنا اليه هذا وقوله وكان علمه تع اشارة الى دفع ما يمكن ان يقال انما يتم ما ذكرت لو كانت تلك الصورة الاجمالية
للممكنات عين صفة العلم اذ هي التي حكم المتكلمون بصدورها عن الواجب تع بالايجاب مع انه ليس كذلك لان صفة العلم
قائمة بذات الواجب تع عندهم ووجود الحوادث اما عينها كما ذهب اليه الاشعري واما زائدة عليها قائمة بها كما ذهب اليه الحكماء
وجمهور المتكلمين وعلى كل تقدير فلا يكون وجود الحوادث في العلم عين صفة العلم من الصفات الذاتية وحاصل دفعه بقوله

اما باختيار الشق الاول ومنع ثبوت الايجاب في غير الصورة الوحدانية واما باختيار الشق الثاني ومنع كونه فاعلا مختارا في تلك الصورة صح

وكان علمه ان الكلام ليس في مطلق وجود الحوادث بل في وجودها العلمي الازلي بصورة وحدانية ومن البين ان ذلك
عين صفة العلم ذاتا وان كان بينهما تغاير من حيث ان تلك الصورة صورة الممكنات الاجمالية وتحقيق هذا الكلام ان المتكلمين
انما ذهبوا الى القول بايجاب صفة العلم وغيرها لاجل الممكنات لا لاجلها ولا لاجل الذات ايضا اذ علم الذات بذاته حضوري
لا يحتاج الى اعتبار امر زائد فصفة العلم التي حكموا بوجوبها انما هو صفة متعلقة بالممكنات لا بالذات ايضا فتلك
الصورة الاجمالية للممكنات عند الشارح عين صفة العلم الا انها من حيث قيامها بالواجب تعالى تغايرها من حيث تعلقها
بالممكنات فالعلم في المواضع الثلثة ههنا اعني قوله وكان علمه تعالى وقوله كذلك وجود الحوادث في علمه وقوله فان ذلك
الوجود عين علمه بمعنى مبداء الانكشاف وقد سهى من حمل العلم الثالث على نفس الانكشاف بناء على انه لما حكم فيه
بكون الوجود عين العلم وكان الوجود العلمي نفس الانكشاف حمل العلم فيه على نفس الانكشاف وفساده ظاهر لان
العينية والغيرية اعتبارا لا يجرى بين الوجود والعلم اذا كان بمعنى الانكشاف مع ان الشارح حكم بالعينية ذاتا والغيرية
اعتبارا بينهما الا لما قيل من انه لا ينطبق الدليل على المدعى بناء على ان الايجاب في مبداء الانكشاف لا يقتضي
الايجاب في نفس الانكشاف وان المفيد في هذا الكلام كونه تعالى موجبه في تلك الصورة الاجمالية لا في نفس
الانكشاف انتهى لان الايجاب في مبدا الانكشاف مستلزم للايجاب في نفس الانكشاف الذي هو من لوازمها
فلا فساد في كلام الشارح من هذين الجهتين كما لا يخفى على ذي العينين واما حمل الشارح العلم في المواضع الثاني كالموضع
الاول على مبدا الانكشاف فحق اذ لما كان تلك الصورة الاجمالية عين العلم ذاتا كان كل منهما عبارة عن مبداء
الانكشاف فالايجاب في احدهما عين الايجاب في الاخر فمن فرق بين الصورة الاجمالية وبين مبداء الانكشاف
وزعم ان هذا غير مفيد ايضا ههنا اذ المفيد في هذا الكلام كونه تعالى موجبا في الصورة الوحدانية لا في مبداء
الانكشاف اذ يجوز ان يكون مبداء الانكشاف غير تلك الصورة من الذات او الصفة فقد خبط اذ لو كان الذات
مبداء الانكشاف لم يبق حاجة الى اثبات الصفات الحقيقية ولو تم ذلك فانما يتم على مسلك الحكماء والكلام ههنا
مع المتكلمين وكذا لو كان مبداء الانكشاف الصفة المغايرة للصورة الوحدانية على ما جوزه لم يبق لكلام الشارح ههنا
محل معنى انه ليس ههنا شيء غير الصورة الاجمالية وان صفة العلم ليست الا تلك الصورة ولعمري انه لخليق بان لا يلتفت
اليه لكنا خفنا على القاصرين فالحق ان العلم في المواضع الثلثة بمعنى مبدا الانكشاف وذلك عين الصورة الاجمالية
ذاتا وان تغايرا بالاعتبار كما حققناه ومنهم من قرر هذا الكلام بان يقول وجود الحوادث في العلم عبارة
عن صورها العلمية المتحدة مع العلم بالذات والمغايرة له بالاعتبار مغايرة المعلوم للعلم ولما اتحد ذاتا
كان الصورة الوحدانية باعتبار كونها معلومة لازمة لنفسها باعتبار كونها علما وكون الواجب تعالى موجبا
في صفة يستلزم كونه تعالى موجبا في لوازم تلك الصفة فهو تعالى موجب في تلك الصورة باعتبار كونها
معلومة ايضا انتهى ولا يخفى فساده اما اولا فلانه جعل تلك الصورة الوحدانية معلومة له تعالى كما جعلها علما ايضا
وحمل التغاير الاعتباري ههنا على تغاير المعلومية للعلمية وجعلها مغايرة لصفة العلم التي حكموا بوجوبها مع

خلاف ما حمله بعضهم ههنا على نفس الانكشاف وذلك لان ذلك البعض حمل العلم الاول على مبداء الانكشاف والاخيرين على نفس الانكشاف والذي يستفاد من تقرير الفاضل المحشي انه حمل العلم في المواضع الثلثة على الانكشاف لكن على الصورة الاجمالية لا على مبداء الانكشاف ولا على الصورة الاجمالية ... عفى عنه

ان كلام المجيب ههنا انما هو في اتحاد تلك الصورة مع صفة العلم ذاتا وتغايرهما اعتبارا فذلك التحرير بعيد بمراحل
عن المقام ولعل هذا هو السبب في عدم رضائه على حمل العلم في الموضع الثاني ايضا على مبداء الانكشاف وحمله على الصورة الاجمالية
لجواز ان يكون مبداء الانكشاف غيرها من الذات او الصفة وقد بينا فساده انفا فتذكر واما ثانيا فلانا لا نم ان
الايجاب في صفة يستلزم الايجاب في لوازمها ولو سلم فغاية ما لزم الايجاب في الصورة الوحدانية باعتبار كونها علما
لا باعتبار كونها معلومة ايضا ولا يتم المقام الا بالقول بالايجاب في جميع الاعتبارات لتلك الصورة ولو سلم فهو يستلزم
الايجاب في الحوادث انفسها لانها معلومة له تعالى ايضا كمعلومية الصورة الوحدانية على ما قرره والحق ان تلك الصورة
الوحدانية عين صفة العلم ذاتا وتغايرها لها انما هو باعتبار اضافتها الى الممكنات ضرورة ان القول بايجاب صفة
العلم انما هو لاجل الممكنات كما مهدناه في التحقيق انفا وان الايجاب في صفة العلم عين الايجاب في الصورة الاجمالية
فتدبر في هذا المقام فانه من مزال الافهام بقي ههنا بحث وهو ان صدور الصفات الحقيقية عن الواجب تعالى بالايجاب
كما ذهب اليه المتكلمون ان كان عن الذات البحت الذي لا تعدد فيه اصلا لا ذاتا ولا اعتبارا يلزم صدور بعض الاشياء عنه تعالى
من غير علم وقصد وشعور فيلزم ان يكون الواجب تعالى في حق صفاته موجبا بطبعه وذا مما لا يرتضيه الفطرة وان كان
عن الذات المتصف ببعض الاعتبارات في نفس الامر كما هو عند المتكلمين فما الحاجة الى اثبات الصفات الحقيقية له
تعالى لاجل صدور الاشياء عنه تعالى بل الاعتبارات المتصف هو تعالى بها كافية في الايجاد ولذا مال كثير من المتكلمين
الى كون الصفات امورا اعتبارية واما ما قيل من انه يتوجه على الشارح ما اشار اليه الشيخ من ان تلك الصورة الاجمالية
انما تصدر عن عالمية الذات فعلمه تعالى مقدم على تلك الصورة الفائضة عن الذات فليس بشيء لان عالمية الذات عند
الشيخ ليس امرا زائدا على الذات لا ذاتا ولا اعتبارا وقد اعترف به سابقا فالمقدم على تلك الصورة الفائضة
عنه انما هو الذات البحت وبهذا ظهر فساد ما اجاب به عن ايراده ايضا من ان ما ذكره الشيخ انما يتم بعد تسليم انه
تعالى فاعل مختار في كل ما صدر عنه ليثبت العلم السابق على كل ما صدر عنه بمعونة توقف الفعل الاختياري على سبق
العلم وتلك المقدمة غير ثابتة عند المتكلمين انتهى لان ذلك ليشعر بان الشيخ يسلم ان الواجب تعالى فاعل مختار
في كل ما صدر عنه واثبت تقدم العلم على تلك الصورة الفائضة وان المتكلمين انكروا تلك المقدمة وتقدم
العلم على الصورة الفائضة والكل مما عدا انكار المتكلمين تلك المقدمة خلاف الواقع بل عالمية الذات والعلم المقدم
على تلك الصورة عند الشيخ عبارة عن الذات البحت فلزم عليه صدور تلك الصورة عن الذات بطبعه
تعالى الله عن ذلك والمتكلمون وان انكروا تلك المقدمة لكن ما انكروا تقدم العلم الاعتباري على تلك الصورة
فلا يلزم عليهم صدور الصفات عن الذات بطبعه نعم يرد على الشارح ههنا ان ما ذكره انما يوافق مذهب المتكلمين اذا ثبت ان الصورة العلمية
من اعيان الموجودات لتكون صفة حقيقية وهو محل نظر بل التحقيق انها من الامور الاعتبارية كما حقق في
محله وانه لا قاطع على وجود الصفات الحقيقية كما انه لا قاطع على كون تلك الصورة الاجمالية التي هي عين صفة
العلم ذاتا موجودة في الخارج وما قيل في دفعه ليس غرضه تطبيق الجواب على مذهبهم من كل وجه بل الغرض بيان ان

على ما ذهبوا اليه من ان علم الواجب بمعنى مبدأ الانكشاف صفة زائدة على الذات لا عين الذات كما عند الحكماء فيكون
ذلك المبداء على جوابه هو تلك الصورة الاجمالية وان لم تكن صفة حقيقية وليس ذلك بابعد مما ذهب اليه الامام من ان
علم الواجب من مقولة الاضافة التي هي من الامور الاعتبارية فمنظور فيه لان علم الواجب اذا لم يكن صفة حقيقية كما
التزمه لا يحتاج الى القول بانها صادرة عن الواجب بطريق الايجاب اذ الصدور انما هو شان الموجود الخارجي
على انه اذا لم يكن صفة حقيقية كان من الامور الاعتبارية وان كان زائدا على الذات فيكون هذا بعينه ما ذهب اليه
الامام في علم الواجب تعالى فقوله وليس ذلك بابعد اه في غاية البعد فالتوجه في دفع الاتجاه ما قدمناه من ان الواجب تعالى
في نفسه متصف بسلوب واضافات وانكاره كما صدر من الحكماء مكابرة وخروج عن محل النزاع اذ الواجب تعالى
كما ذكروا من الكليات العرضية ثم ان الواجب تعالى وان اتصف في نفسه بسلوب واضافات لكن لما كان ذلك
من اعتبار الذات في نفسه كان ذلك غير كاف في صدور الممكنات عنه اختيارا اذ لا بد في ذلك من سبق العلم
بها فلذلك التزموا الصفات الحقيقية لله تعالى وصدورها عنه تعالى ايجابا ليكون صدور الممكنات عنه
تعالى اختيارا فصفة العلم الذي اثبتوها له تعالى مثلا انما هو صورة الممكنات الاجمالية واما علمه تعالى بذاته
فذلك امر اعتباري مقدم على صفة العلم قطعا فعلى هذا لا يلزم صدور الصفات الحقيقية عن الذات بطبعه مثل
صدور الحرارة عن النار فيندفع البحث السابق ايضا لكن يبقى ايضا انه يجوز ان يكون الوجود العلمي للممكنات الذي
هو عبارة عن صفة العلم وكذا سائر الصفات امورا اعتبارية بحيث تكون كافية في صدور الممكنات عنه تعالى
اختيارا وهل يكفي هذا القدر في غرض الشارح ههنا فيه تردد والظاهر انه اعترف الحكيم المحقق بمثل هذه الامور
الاضافية فلا يكفي ذلك في غرضه لانه ح لا يكون صدور الاشياء عنه تعالى بالايجاب المحض والذي يستفاد
من سوق كلام الشارح ان الحكيم المحقق لا يرضى بثبوت تلك الامور الاعتبارية في الواجب تعالى لكنه محل نظر اذ لا
ينكر العاقل تميز الاشياء عنده تعالى كما حققناه من كلام الحكماء فهذا القدر من التميز يكفي في صدور الاشياء
عنه تعالى بالاختيار بالمعنى الذي اثبتوه فلا يلزمهم الايجاب المحض واما القول بان الامور الاعتبارية التي لزم
على المتكلمين امور زائدة على الذات بخلاف تميز الاشياء عنده كما اعترف به الحكيم المحقق فالايجاب لازم على
الثاني دون المتكلمين فكلام قليل الجدوى كما لا يخفى على اولي النهى ولا يخفى عليك اه اقول لما انجر
كلامه الى ان للممكنات وجودا خارجيا ووجودا علميا في علمه تعالى الازلي وانها باعتبار الوجود العلمي
وان كانت صادرة عنه بالايجاب لكنها باعتبار الوجود الخارجي صادرة عنه تعالى اختيارا فلا يلزم
الايجاب المحض على المتكلمين امكن لقائل من طرف الطوسي ان يقول الامر كذلك في المعلول الاول وغيره
عنده فلا يلزمه ايضا صدور الاشياء عن الواجب تعالى بالايجاب المحض فاندفع البحث الثاني الذي اورده
علينا فاشار بهذا الكلام الى الجواب عنه ببيان الفرق بينه وبين ما ذكره المتكلمون وحاصله ان ما ذكرناه
انما هو باعتبار الوجودين العلمي والخارجي وكل منهما معلول له تعالى بناء على ان جميع انحاء الوجود معلول

اثر باثبات تلك الملازمة اليوم

معلول له تعالى فالممكنات وان كانت صادرة عنه تعالى ايجابا باعتبار الوجود الاول لكنها مبناه على كون علمه تعالى بالممكنات
علما حصوليا واما ما ذكره فانما هو باعتبار وجود واحد وهو الوجود الخارجي بناء على ان علمه تعالى بالممكنات كما
المعلول الاول مثلا حضوري فليس ههنا الا حضور صورة المعلوم الخارجية فالشئ باعتبار الوجود الواحد لا يكون
صادرا عنه تع بالاختيار وبالايجاب معا اذ الوجود الواحد انما يترتب على ايجاد واحد قطعا اما اختياري واما
ايجابي ولما لم يوجد الاول ههنا ثبت الايجاب فتحقق ورود البحث الثاني عليه ولما امكن لقائل ان يقول من طرفه
وجود المعلول الاول مثلا عند صدوره من الواجب تعالى وان كان وجودا واحدا خارجيا بناء على ان علمه تعالى
حضوري لا حصولي لكن ما ذكرته في توجيه صدور الممكنات عنه تعالى بالاعتبارين عند المتكلمين جار في صدور
المعلول الاول عنه تعالى عند المحقق لان لذلك الوجود الواحد اعتبارين اعتبار كونه علما واعتبار كونه موجودا
خارجيا فلم لا يجوز ان يصدر المعلول الاول مثلا عن الواجب تع بالاعتبار الاول ايجابا وبالاعتبار الثاني اختيارا
فلا يلزم الايجاب المحض ايض وهذا حاصل قوله والقول بان هذا اه وقوله تعسف اه اشارة الى الجواب عنه بابطال
السند المذكور وحاصله ان صدور الوجود الواحد الخارجي كما ذهب اليه المحقق عن الواجب بالاختيار وبالايجاب معا
مما لا يرتضيه العقل ~~ويحط ببداهة العقل~~ والاعتباران المذكوران لا يقتضيان ثبوت الوجودين هنا حتى يكون
الصدور باحد هذين الوجودين بالايجاب وبالاخر بالاختيار بل ذانك الاعتباران بخلاف الاعتبارين في
مذهب المتكلمين فانهما ثابتان في نفس الامر مع كون احدهما موجودا خارجيا قطعا وعلى كل تقدير فكونه صادرا
بالايجاب غير كونه صادرا بالاختيار ولا كذلك فيما ذهب اليه المحقق هذا فقوله بل اعتبار كونه علما هو بعينه
اعتبار وجوده الخارجي انما هو بالنظر الى الخارج وفي نفس الامر ولا شك ان احد الاعتبارين عند المحقق عين
الاعتبار الاخر في الخارج وفي نفس الامر وان تغايرا في الوهم فاندفع ما قيل من ان العينية ممنوعة لان اعتبار
العلمية هو اعتبار المنشائية للانكشاف واعتبار الوجود الخارجي هو اعتبار المبدائية للاثار الخارجية
ولا خفاء في التغاير بين الاعتبارين وان قوله فانه بحسب هذا الوجود اه لا يثبت ما ادعاه من العينية بل هو صريح
في الغيرية انتهى وذلك لانه ان اراد بتغاير الاعتبارين التغاير في الخارج او في نفس الامر فهذا لا يقول به
المحقق ولا الشارح ومخالف ايض لمذاق الحكماء وان اراد التغاير الوهمي فهذا لا يضر العينية التي ادعاها الشارح
ههنا ولا ينفع التغاير الوهمي ههنا للمحقق في كون صدور الاشياء عن الباري تعالى بالاختيار وقوله بحسب هذا
الوجود اشارة الى الوجود الخارجي ومعناه انه بحسب هذا الوجود الخارجي علم كما انه بحسب هذا الاعتبار معلوم ايض
فلا يكون هذا الكلام صريحا في الغيرية فيتم التقريب قطعا هذا فلا حاجة في دفع هذا الايراد الى ما قاله من
ان مراده من عينية الاعتبارين نفي ان يكون الاعتباران بحسب الوجودين بناء على انه مقتضى سوق الكلام وان
تسامح في تقرير المرام لانه توجيه لا ادعى له وانه لا وجه لحمل كلامه على المسامحة مع وضوح مقصوده بما ذكرنا
على انه لا وجه لهذا التحرير بعد قوله لا اعتبار كونه علما ليس وجودا اخر للاستلزامه التكرار في نفي الوجودين

نقله الكفو زاده

جهود الناظرين وختام الكفوي زاده والكفوي زاده

وهذا ظاهر فالوجه فيه ما حررناه. واما قيل بقى ان دعوى البداهة فى محل النزاع غير مسموعة فالاولى ان يبطل السند المذكور
ثانيا من طرف المحقق بلزوم كون الفاعل موجبا ومختارا فى فعل واحد وهو الوجود الخارجى ههنا وان تعدد الاعتبار
فيه وهو تناقض صريح فليس بشئ لان من يمنع البداهة فيه يمنع لزوم التناقض ايض بذينك الاعتبارين فان ادعى
البداهة فيه ايض فليكتف به من اول الامر فالوجه ما ذكره الشارح هنا لحق ههنا بحثا ايض وهو ان التغاير الاعتبارى
الموهوم كما قررناه وان كان مسلما عند المحقق بين علمه تعالى بذاته وبين ذاته لكنه غير مسلم بين علمه تعالى بالمعلول الاول
وبين وجود المعلول الاول نفسه كيف ومعلومية الاشياء له تع عبارة عن تميزها عنده تع كما ذكرناه وذلك التميز
وصف اعتبارى ليس باعتبار المعتبرين فقط بل له نوع ثبوت فلم لا يجوز ان يكون المعلول الاول صادرا عنه تع ايجابا
بهذا الاعتبار واختيارا باعتبار وجوده الخارجى فلا يلزم ان اعتبار كونه علما ليس وجودا اخر له فعدم ما يصحح الصدور
واما كون العلم بالمعلول الاول حضوريا عنده فلا يقتضى سلب الاعتبار المذكور قطعا الا يرى انا نعلم صفاتنا بالعلم
الحضورى ولها تميز تلك الصفات عندنا لم يحصل لها الحضور ولا شك ان التميز المذكور وصف لها وان كان اعتباريا
واما تميز الذات عند الذات فلا يقتضى نسبة مغايرة ولو اعتبارا كما سيجئ فى اخر البحث ولا كذلك تميز ما عدا
ذاته عنده من الصفات الذاتية على ان عدم اقتضاء النسبة المغايرة فى تميز الذات عند الذات مم فيما عدا
الواجب تعالى بل ذلك مم ايض فى الواجب تع عند المتكلمين والحق ان تعلق ذات العالم بذات المعلوم مطلقا ضرورى
والا لم يكن العالم عالما ولا المعلوم معلوما له وذلك التعلق فى الواجب تع بالنسبة الى المعلول الاول صادر
عنه تعالى ايجابا وبواسطته يصدر المعلول الاول عنه وهذا القدر كاف فى كون صدور المعلول الاول عنه تع بالاختيار
بالمعنى الذى اثبتوه فلا يلزمه الايجاب المحض كصدور الحرارة عن النار كما زعمه الامام والشارح وكذا صدور الصفات
الحقيقية عن الواجب تع عند المتكلمين والا فكيف يصدر عن عاقل ان الواجب تع موجب فى صفاته الحقيقية عند
المتكلمين كايجاب الحرارة للنار تعالى الله عن ذلك والله الموفق لما هنالك لكونه اى المعلول الاول جوهرا
اى قائما بنفسه مجردا عن المادة فلا مانع من حضوره بذاته عند مجرد اخر وهو الواجب تع لكونه مثله فى التجرد
وان اختلف حقيقتهما ذاتا هذا اشار بقوله غير غائب عن وجود مجرد حيث جعل قوله مجرد صفة للوجود اشارة
الى ان وجوده تعالى عين الذات عند الحكماء واذا كان الوجود على الذات فيما عداه باتفاق الحكماء والمتكلمين
ما عدا الاشعرى واعلم انما ذكرناه اولا اشار سابقا الى ان الخلاص عن الايجاب انما يكون بالتزام
ان الواجب تع يعلم الممكنات بعلمه البسيط وانه تعالى موجب فى ذلك العلم من غير لزوم الايجاب عليه تع فى ايجاد الممكنات
ولما كان ذلك مستبعدا بحسب الظاهر عند المتكلمين والحال انه بصدد الكلام على مسلكهم اراد ان يشير الى انما اشرنا
اليه من العلم الاجمالى جار على سياق مذهبهم بحيث لا يأبى عنه مسلكهم لانهم جعلوا صفة العلم صفة زائدة على الذات
قائمة بذاته تعالى فهكذا شأن العلم الاجمالى الذى قلنا به لانه زائد ايض على الذات قائم به فلا فرق بينهما
الا فى تعبير الاجمالى وصفة العلم فان كان صفة حقيقيا ذات اضافة كان العلم الاجمالى ايض صفة حقيقية ذات

ذات اضافة وان كانت عبارة عن اضافة كان العلم الاجمالى ايض كذلك فلا فرق بينهما الا فى التعبير غير ان ما ذكره الشارح
مبنى على القول بالوجود الذهنى وما ذكروه مبنى على القول بنفيها وهذا معنى ما قيل وانما قال على سياق مذهبهم ولم
يقل على مذهبهم اذ لم ينقل عنهم انه امر اجمالى والمعلومات موجودة فيه بل مذهبهم انه صفة حقيقية ذات اضافة
او اضافة بين العالم والمعلوم انتهى وليس مراد هذا القائل ان الصورة الاجمالية لا تكون ذات اضافة او لا تكون
عين اضافة كما توهم واورد عليه ان الصورة الاجمالية ذات اضافة ايض الا يرى ان الامام لما حكم باستحالة التعلق
بين العالم والمعدوم الصرف التجاء الى القول بالوجود الذهنى وجعل العالم متعلقا بالماهيات الموجودة بالوجود العلمى
والصورة العلمية ثم جعل العلم عبارة عن ذلك التعلق كما ذكره بعض المحققين وكيف ينكر التعلق ههنا اذ عند
حصول الصورة عند العاقل يوجد لا محالة اشياء ثلثة الصورة وقبول المحل اياها والتعلق بين المحل والصورة
ولذا انشعبوا الى فرق ثلثة واختار المحققون الاول وجعلوا العلم من مقولة الكيف ومن اختار الثانى
جعله من مقولة الانفعال ومن اختار الثالث جعله من مقولة الاضافة ففى ما ذكره الشارح ههنا اختيار للمذهب
المنصور ايض انتهى لان ذلك بعد كونه تطويلا ههنا انما يرد على ما فهم من كلام القائل وقد عرفت معناه وعدم
وروده عليه جدا على ان ما ذكره لا يؤيد مدعاه جدا لان الامام انما اعتبر التعلق بين العالم وبين الماهيات
وذلك التعلق انما هو تعلق الذات بها لا تعلق الصورة العلمية على ما ادعاه وكذا من جعل العلم اضافة جعله
عبارة عن تعلق الذات وهذا ظاهر على المنصف واما ما قاله من انه انما لم يقل على مذهبهم لما اشرنا من ان الصورة
العلمية ليست صفة حقيقية بخلاف صفة العلم عندهم انتهى ففيه انه ان اراد انها ليست صفة حقيقية عند
الشارح فمم وان اراد انها ليست صفة حقيقية عندهم فمسلم لكنه بعد كونه ركيكا كما لا يخفى غير مفيد لانها اذا كانت
صفة حقيقية عند الشارح يكون كلامه على مذهبهم وان كان بين المذهبين تفاوت ما وان اراد انها ليست صفة حقيقية
كما قالوا بل امر اجمالى والمعلومات موجودة فيه فهو عين ما قاله القائل السابق على انه يستفاد من كلامه ان الشارح يقول
بالعلم الاجمالى بعد الاعتراف بصفة العلم المغايرة له وهذا فاسد وكيف يتفوه الى مثل هذا الكلام وهو مع كونه
خلاف تصريحه سابقا من ان الصورة الاجمالية عين صفة العلم بيانا فى بصدد تحقيقه لمذهب المتكلمين وكيف يزعم
عاقل ان الشارح خالف بهذا الكلام جميع المتكلمين وقد قدمنا الاشارة الى وجه اثبات المتكلمين صفة العلم
للواجب تع من ان ذلك انما هو لاجل الممكنات لا لاجل ذاته الغنى المطلق ومن البين ان ذلك انما يكون عند الشارح
بحصول الصورة الاجمالية للممكنات فى ذاته تعالى اذ لا شئ اقول ولنزده بيانا وهو ان جمهور المتكلمين النافين
للوجود الذهنى افترقوا فرقتين منهم من جعل صفة العلم صفة حقيقية ذات اضافة كالاشاعرة ومنهم من جعل
صفة العلم اضافة محضة وهو الذى مال كثير من المحققين اليه كما سبق والذين قالوا بالوجود الذهنى من المتكلمين
افترقوا ايض منهم من جعل العلم اضافة محضة ايض كالامام الرازى ومنهم من جعل صفة العلم عبارة عن الصورة
الاجمالية وهو الذى حققه الشارح ههنا وكثير من المحققين مال اليه وهو الموافق لاصول الفلاسفة وان كان بينهم

وبين ما ذهب اليه الش فرق على ما سيشير اليه فالنزاع في ان صفة العلم صفة حقيقية او اضافة او صورة اجمالية قائمة
بذاته تع راجع الى اثبات الوجود الذهني ونفيه فمن قال بالوجود الذهني قال صفة العلم عبارة عن الصورة الاجمالية
بل منهم من يقول بانها عبارة عن الاضافة كالامام ومن نفاه يقول صفة العلم صفة حقيقية او اضافة فالنزاع بينهم
لفظي راجع الى اثبات الوجود الذهني ونفيه وبالجملة فصفة العلم عند الش عين صفة العلم عندهم وليس عند الش
ههنا امران كل منهما صادر عن الواجب تع بالايجاب كما زعمه القائل وقرره في مواضع ههنا بل غرضه انما هو تحقيق صفة
العلم بحيث يندفع عنها الاشكالات كما ستعرف فظهر فساد ما قيل ايض من ان الاجمال ليس على سياق مذهبهم هذا وما قيل في
دفعه من ان القاضي من المتكلمين جوز العلم الاجمالي له تعالى فيكون على سياق مذهبهم في الجملة وكذا منهم من جوز الوجود
الذهني الذي كان كلام الش ههنا مبنيا عليه وهذا القدر كاف في كونه على سياق مذهبهم انتهى فمبني على كون الصورة
الاجمالية امرا اخر وراء صفة العلم الذي اثبتوها وقد عرفت فساده على ان كلامه على مذهب بعضهم وتجويز القاضي
ثبوت العلم الاجمالي له تع دون غيره من المتكلمين انما هو بالنظر الى الاجمالي المحض مع قطع النظر عن التفصيل والا فان
اشترط الجهل بالتفصيل فلا يجوزه لله تعالى عاقل فضلا عن القاضي والا فلا ينكر ثبوته لله تعالى احد كما اشار
اليه المص في المواقف والعلم الاجمالي الذي اثبته الش له تعالى انما كان عبارة عن وجود الممكنات في علمه تعالى الازلي ولا يتصور فيه
الجهل بالتفصيل بل العلم بالتفصيل مندرج فيه ايض فلا ينكر ثبوت مثل هذا العلم للواجب تع احد فضلا عن القاضي
ثم يتوهم من كلام الش في اخر مبحث الحدوث انه جزم بالعلم الاجمالي له تعالى في جميع المراتب متناهية او غير متناهية
فذلك على تقدير تمامه انما فعله هناك لاجل الزام الفلاسفة في تتميم صحة برهان التطبيق عليهم في جريانه في
الحوادث اليومية وغيرها بناء على انهم جازمون بالاجمال في جميع المراتب والا فهو قائل بالعلم التفصيلي للواجب تع
كالمتكلمين في المراتب المتناهية ايض وان كان جازما بالاجمال في المراتب الغير المتناهية لعدم امكان التفصيل فيها
وقد اشار اليه المولى الخيالي وانه يتفطن له بعض الناظرين هنالك وقد بينا الامر في ذلك فتذكر فعلى هذا فليتدبر م
يؤول ما ذكره ههنا الى ما ذهب اليه المحققون من ان لعلمه تعالى تعلقات ازلية غير متناهية وتعلقات حادثة
متناهية بل ذلك الكلام منهم لا يتم الا بما اشار اليه الش المحقق من ثبوت العلم الاجمالي للواجب تع وسنزداد
لهذا وضوحا ان شاء الله تعالى ومعنى الاجمال كون العلم واحدا والمعلوم متعددا في الخارج بناء على تقدير
حدوث العالم يكون الممكنات المتصفة بالوجود الخارجي متناهية وان كانت غير متناهية بمعنى لا تقف عند حد
فلا يجري فيها برهان التطبيق وان كان ذلك المعلوم المتعدد متحدا في الوجود العلمي وهذا هو الموافق لما صرح
به في اخر مبحث الحدوث وموافق ايض لما صرحوا من ان العلم الواحد القديم يجوز تعلقه بامور غير متناهية
ومرادهم من اللاتناهي هو اللاتناهي بمعنى لا تقف عند حد لا بمعنى انها باسرها موجودة لعدم امكانها فضلا
عن تعلق العلم بها الا ان يكون التعلق بها اجماليا كما اشار اليه وقد يبقى في تلك الامور تعدد ما صلوح هذا فاقيل
المراد بالتعدد المذكور ما هو بالقوة اذ التعدد بالفعل يحصل عند التفصيل والا فليس عدد اولى من عدد

من عدد فاما ان يكون جميعها مفصلة فيجري فيها التطبيق فيلزم اما تناهي المعلومات واما بطلان البرهان بالتخلف واما ان
يكون جميعها بالاجمال وهو المط كما هو مراد الش انتهى فيرد عليه ان معنى التعدد بالقوة هو التعدد بالامكان فاذا امكن
التعدد امكن اجراء برهان التطبيق في الافراد الممكنة فيلزم اما امكان تناهي المعلومات واما امكان بطلان البرهان
بالتخلف والكل مح واما ان لا يمكن التعدد وهو المط فاذا لم يمكن التعدد هنا فلا بد ان يصرف التعدد في كلامه على
التعدد الخارجي ولما كان هذا متناهيا لا يلزم فيه احد الفسادين فهذا مراد الش لا ما ذكره وهو العلم
بالفعل بجميع المعلومات اه اعلم ان هذا المقام لا بد فيه من بسط الكلام فنقول انهم قسموا العلم الحصولي الذي يكون بحصول
صورة المعلوم في المدركة او في آلاتها الى قسمين اجمالي وتفصيلي اما الاجمالي فهو بان تحصل الامور المتعددة
بصورة واحدة غير متميزة الاجزاء اعني صورها المخصوصة بها كما في الحالة المتوسطة بين حالتي القوة المحضة
والفعل المحض بلا ريب كمن علم مسئلة فغفل عنها ثم سئل ففصلها للسائل فانه قبل السؤال علم بها بالقوة المحضة
وبعد السؤال وبعد التفصيل علم بها بالفعل المحض وبعد السؤال وقبل التفصيل علم بها بالاجمال المتوسط بين
القوة الصرفة وبين الفعل المحض لحصول صورتها دفعة هنا واما التفصيلي فهو بان تحصل صورها المخصوصة
المتميزة لها عما عداه فالمراتب العلم الحادث ثلثة الاولى ما يكون بالقوة المحضة وهو الاستعداد سمي الثانية
العلم الاجمالي كمن علم مسئلة فغفل عنها ثم سئل فانه يحضر الجواب في ذهنه دفعة من غير تفصيل وحقيقته حالة
بسيطة اجمالية هي مبدأ تفاصيل المركب الثالثة العلم التفصيلي وهو حصول صورة المركب بحيث يعرف اجزائه
متميزة بعضها عن بعض فيلاحظ كلا منها على الانفراد وذلك كما اذا نظرنا الى الصحيفة دفعة فلا شك انا
نجد حالة اجمالية من الابصار ثم اذا احدقنا النظر وابصرنا كل حرف حرف على حدة حصلت لنا حالة اخرى
مع ان الابصار حاصل في الحالتين فالاولى بمنزلة العلم الاجمالي والثانية بمنزلة العلم التفصيلي وبهذا تبين
معنى كلامهم ان العلم بالماهية يستلزم العلم باجزائها لكن اجمالا لا تفصيلا كذا في شرح المقاصد وقد اشار
المص واشرنا الى ان العلم الاجمالي علم بالفعل حيث قال ان المسئول عن تلك المسئلة يحضر الجواب الذي
هو تلك المسئلة باسرها في ذهنه دفعة واحدة وهو متصور في زمان السؤال للجواب لانه عالم ح بانه قادر
عليه ولا شك ان علمه باقتداره على الجواب يتضمن علمه بذلك الجواب لان العلم بالاضافة يتوقف على العلم بكلا
طرفيه وهو المستفاد من كلام المقاصد ايض هذا قال شارح التجريد قال الامام هذه المرتبة المسماة بالعلم
الاجمالي باطل بوجهين الاول ان تلك التفاصيل اذا كانت معلومة وجب ان يتميز كل واحد منها عن غيرها فيكون
التفصيلي حاصلا وان لم تكن معلومة لم يكن العلم بها حاصلا نعم ربما كان حالة من احواله معلومة تفصيلا فهو
معلوم مفصل وما ليس بمفصل فليس بمعلوم والجواب ان صور تلك التفاصيل حاصلة في الذهن مجتمعة معا لكن
العقل لم يحدق نظره الى كل واحد منها على حدة وانما التفت قصدا الى الجملة فاذا شرع في المسئلة وقررها
شيئا فشيئا وحدق النظر الى كل واحد من اجزائها حصل له في العلم مرتبة اخرى متميزة بالبديهة عن الاولى

التى هى العلم بالتفاصيل ونظيرها تين المرتبتين من الاحساسات انا نرى جماعة دفعة ثم نحدق النظر اليها فانا نجد فى الابتداء حالة
اجمالية وبعد التحديق حالة اخرى تفصيلية ولا شك ان ابصارنا لتلك الجماعة حاصل فى الحالتين معا فالاولى شبيهة
بالعلم الاجمالى والثانية بالعلم التفصيلى الثانى انه يمتنع حصول صورة واحدة فى الذهن مطابقة لامور مختلفة او لو طابقت امورا
مختلفة لكانت متساوية فى الماهية تلك الامور المختلفة فيكون لتلك الصورة حقايق مختلفة فلا تكون صورة واحدة
بل يجب ان يكون لكل واحد من الامور المتكثرة صورة على حدة ولا معنى للعلم التفصيلى الا ذلك اعنى ان يكون للمعلومات المتكثرة
صورة متعددة بحسبها فينكشف كل معلوم منها بصورة ويمتاز عما عداه ثم انه قد يحصل الصور المتعددة للامور
متكثرة كاجزاء المركب تارة دفعة كما اذا تصور حقيقة المركب من حيث هو وتارة مترتبة فى اجزاء الزمان كما اذا
تصور اجزاؤه واحدا بعد واحد فان ارادوا بما ذكروا من العلم الاجمالى والتفصيلى ذلك الذى ذكرناه من حصول
الصورة تارة دفعة وتارة مترتبة فلا نزاع فيه الا ان الاجمال بهذا المعنى لا يكون حالة متوسطة بين حالتى القوة
المحضة والفعل المحض كما ذكروا لانه حاصل راجع الى العلوم قد تجتمع فى زمان واحد وقد لا تجتمع فيه بل تتعاقب
وبذلك لا يختلف حال العلم بالقياس الى المعلوم فكلتا الحالتين علم تفصيلى بحسب الحقيقة والخلاف فى التسمية باعتبار
الاجتماع العارض للمعلوم لا باعتبار اختلافهما بالقياس الى المعلومات والجواب انه اذا علم المركب بحقيقته حصل
فى الذهن صورة واحدة مركبة من صور متعددة بحسب تلك الاجزاء والعقل ح يتوجه قصدا الى ذلك المركب دون
اجزائه فانها مع حصول صورها فى العقل كالمخزون المعرض عنه الذى لا يلتفت اليه فاذا توجه العقل اليها وفصلها
صارت مخطرة بالبال ملحوظة قصدا منكشفة بعضها عن بعض انكشافا تاما لم يكن ذلك الانكشاف حاصلا
فى الحالة الاولى مع حصول صورة الاجزاء فى الحالتين معا فظهر انه قد تفاوت حال العلم بالقياس الى المعلوم وانه
اذا كان المركب معلوما بحقيقته قصدا كانت اجزاؤه معلومة ح بلا قصد واخطار واذا فصلت الاجزاء كان العلم
بها على وجه الكل من الوجه الاول فللعلم بالقياس الى معلوم مرتبتان احديهما اجمال والاخرى تفصيل كما ذكروا
انتهى والمذكور فى شرح المواقف وشرح المقاصد هو الوجه الثانى مع جوابه ولعلهم اكتفوا عن الوجه الاول
وجوابه بما قرروه فى بيان المراتب الثلثة كما اشرنا اليه فافهم والجواب الاول ظاهر وحاصل الجواب الثانى
على ما فى شرح المقاصد ان الحاصل فى الاجمالى صورة واحدة تطابق الكل غير ملاحظة تفاصيل الاجزاء وفى
التفصيلى صورة متعددة يطابق كل منها واحدا من الاجزاء على الانفراد هذا ثم انهم بعدما اثبتوا العلم الاجمالى
باسرهم اختلفوا فى انه هل يجوز ثبوته لله تعالى ام لا جوزه القاضى والمعتزلة ومنعه كثير من اصحابنا وابو
هاشم والحق انه ان اشترط فيه الجهل بالتفصيل امتنع عليه تع والا فلا فالمنفى عنه تعالى انما هو العلم الاجمالى
بشرط كونه مع الجهل بالتفصيل لا العلم الاجمالى المجرد عن ذلك الشرط والقيد الذى يستحيل عليه تع كذا فى
المواقف اذا عرفت هذا فنقول ليس مراد الش بالبعض المتوهم هو شارح التجريد كما توهم لانه انما ذكر المراتب
الثلثة للعلم الحادث ~~عدم القول فيها بان العلم الاجمالى علم بالفعل من وجه وبالقوة من وجه آخر~~ كما ذكروا باسرهم

باسرهم كما اشرنا اليه فى تحرير المبحث لا فى العلم القديم كما اراده الش ههنا مع ان كلامه فى الجواب عن انكار الامام تشعر
بان العلم الحادث الاجمالى علم بالفعل فضلا عن العلم القديم بل مراده من ذلك البعض هم النافون لثبوت العلم الاجمالى
له تعالى ككثير من الاشاعرة وابى هاشم مستدلين عليه بانه لما كان العلم الاجمالى مرتبة متوسطة فينا بين حالتى القوة
المحضة والفعل المحض مشوبة بالجهل كان فى الواجب تعالى ايض كذلك اى حالة متوسطة مشوبة بالجهل لكن المقدم
حق فكذا التالى فاذا كان ذلك العلم الاجمالى فى الواجب تع حالة متوسطة مشوبة بالجهل يلزم الجهل المستحيل عليه
تعالى فيمتنع ثبوت تلك الحالة له تعالى قطعا فعلى هذا فقول الش وهو علم بالفعل جواب عن سؤال وارد من طرفهم
بان يقال لا يجوز ان يكون علم الواجب تع بجميع الاشياء علما اجماليا لان العلم الاجمالى فينا علم بالقوة من وجه وان
كان علما بالفعل من وجه اخر فلو كان الواجب تع عالما بالاشياء بالعلم الاجمالى يلزم عليه تعالى الجهل ببعض
الاحوال تعالى الله عن ذلك وحاصل الجواب انه توهم كون العلم الاجمالى فينا علما بالقوة من وجه انما نشاء
من التمثيل الذى ذكروه لبيان المرتبتين وبحال المجيب عن مسئلة وحال بعد السؤال وقبل التفصيل وحال
بعد التفصيل وجعلهم الحالة المتوسطة مثالا للعلم الاجمالى مع ان كون تلك الحالة المتوسطة مشوبة بالجهل مم
لما عرفته من المواقف وشرحه ان ذلك المسؤل يحصل الجواب فى ذهنه دفعة ومتصور للجواب عالم بانه قادر عليه والعلم
باقتداره يتضمن العلم بحقيقة ذلك الجواب ولو سلم ان الامر فى المثال كذلك فلا نم ان الحال فى الممثل له اعنى
العلم الاجمالى كذلك ولا يلزم مطابقة المثال للممثل له اذ الغرض من المثال توضيح وتقريب الا يرى ان شارح المقاصد
صرح بان العلم بالماهية يستلزم العلم باجزائها لكن اجمالا لا تفصيلا مع ان العلم بالماهية علم بالفعل باجزائها
جدا ويدل ايض على كون العلم الاجمالى علما بالفعل ما اجابوا عن انكار الامام اياه ولو كان العلم الاجمالى
علما بالقوة كما توهموا لم يكن لانكار الامام اياه وجه ولا لجوابهم المفصل عنه معنى وهذا بالجملة فكونه مرتبة متوسطة
بين صرافة القوة وصرافة الفعل لا يقتضى ان يكون علما مشوبا بالجهل ولو سلم ان الامر كذلك فى العلم الاجمالى الحادث
فلا نم ان الامر كذلك فى علم الواجب القديم كيف وعلمه تعالى لا يجانس علم المخلوق اصلا وليس مراده من ايراد ذلك
التقسيم مع التمثيل المذكور ان كل علم اجمالى فهو مرتبة متوسطة بين القوة المحضة وبين الفعل بل ذلك انما هو فى
العلم الحادث كما اشرنا اليه الا يرى ان الحكماء اوردوه ايض فى كتبهم مع اجماعهم على ان علوم المبادى العالية اجمالية
بسيطة وان جميع كمالاتها حاصلة لها بالفعل فحققوا ان العلم الاجمالى القديم علم بالفعل قطعا بل صرحوا ايض
بان العلم الاجمالى الحادث علم بالفعل ايضا وان ذلك التمثيل توضيح وتقريب وهذا المعنى الاخير ان يستفاد
من قوله فليس الحال فى الممثل له كذلك مع قوله وقد حقق ذلك فى الكتب العقلية هكذا ينبغى ان يقرر كلامه ولا يقتضى
الى المنع الاول والثالث كما صدر عن البعض اذ لا شك ان تلك المراتب الثلثة للعلم الحادث كما هو المقرر فى الكتب
الكلامية والمتوهم السابق انما توهم كون العلم الاجمالى فينا علما بالقوة من ذلك المقرر فقاس علم الواجب
الاجمالى عليه ومنع ثبوته له تعالى نعم ما ذكر فى كتب الحكمية من التقسيم والتمثيل فى العلم المطلق لكنه بالنظر الى

الاستدلال السابق للتوهم ينبغي ان يقرر المقام بما قررناه فتدبر واورد على الشارح هنا انه ان اريد انه علم بالفعل
من كل وجه فمم وان اريد انه علم بالفعل من بعض الوجوه وان كان علما بالقوة من وجه اخر فهو مع عدم ملايمته
لقوله لا بالقوة لا يناسب في مقام علمه تعالى فانه يستلزم القول بعدم انكشاف المعلومات له تعالى في الازل انكشافا
تاما بل ناقصا تعالى الله عن ذلك انتهى ودفع بان الشارح هنا مانع لا مستدل فهذا خارج عن قانون التوجيه
وفيه ان الشارح وان كان مانعا هنا بالنظر الى رد دليل التوهم المذكور لكن لا شك انه مدعى في كون العلم الاجمالي
علما بالفعل بجميع المعلومات فيرد عليه الترديد السابق على انه لا شك انه مدعى سند في صورة القطع وقد جوز
الاداب ابطاله بدفع منعه فلا يندفع ذلك الترديد عن الشارح بمجرد انه يقال انه مانع لا مستدل بل نقول في الجواب انه علم
بالفعل من كل وجه والمنع مندفع بان معنى العلم الاجمالي بالمركب حصول صورة المجموع في الذهن ومن البين ان تلك
الصورة مطابق لصور الاجزاء بمعنى ان تلك الصور مندرجة فيها ولو لم يكن تلك الصورة مندرجة فيها ولو
لم يكن تلك الصورة مطابقا للكل لم يكن ذلك العلم علما بالاجزاء وهو خلاف المفروض وقد تقرر في بعض براهين
اثبات الواجب تع انما يوجد جميع اجزائه فهو موجود وان وجود الجميع عين وجودات الاجزاء من غير اخذ
الهيئة الاجتماعية فعلى هذا فالعلم الاجمالي بالمركب انما يكون بصورة مجموعة من صور الاجزاء فالعلم بها علم بالاجزاء
علما فعليا والاشتباه انما نشاء من وجود فرق ما بين الحالتين اي الاجمال والتفصيل وذلك لا يقدح في كون
العلم الاجمالي علما بالفعل الا يرى ان الشيخ الاشعري جعل السمع والبصر مثلا ~~وانما جعلهما~~ علما اجلى من العلم الحاصل
قبل الابصار والسمع لكن ما جعل العلم الحاصل قبل الابصار والسمع علما بالقوة بالمبصرات والمسموعات
بل جعل الكل علما فعليا وان كان البعض اتم من البعض ولا ينكر من يثبت العلم الاجمالي كون العلم التفصيلي اتم
من العلم الاجمالي اذ لا محذور فيه بل المحذور انما هو في كون العلم الاجمالي ناقصا عن العلم التفصيلي واني يكون ذلك
ومن لاحظ الاجوبة التي ذكرها الائمة عن ادلة انكار الامام الرازي فيجزم بان العلم الاجمالي علم بالفعل جدا ثم اعلم
ان بعضا من الناس وضع رسالة مستقلة لتخطئة الشارح المحقق في قوله بثبوت العلم الاجمالي له تع وشنع في ذلك
تشنيعا قبيحا بحيث ادى تخطئة الى كثير من المحققين مثل المص وغيره بل للقاضي ابي بكر وغيره من الاسلاف نعوذ
بالله من مثل هذه الجرأة ومنشأوه ما انكر الامام الرازي العلم الاجمالي فح كان تخطئته المذكورة بمجرد التقليد
للامام والايراد المذكور آنفا مبنى على ما ذكره الامام ايض وللمورد المذكور ايراد اخر ههنا قريبا الى ما نقلناه
مبنى على مسلك الامام ايض والكل مبنى على القصور في فهم المعارف الالهية وخروج عن مسلك اكابر الائمة بل
عن مسلك الصفات الالهية ايض اذ قد عرفت ان العلم الاجمالي الذي اثبته الشارح له تع هو عين صفة العلم
الذي قالوا به سواء كانت حقيقية او اضافية فانكاره في حقه تع انكار لصفة العلم وذلك يؤدي الى
انكار كونه تعالى عالما تعالى الله عن ذلك لانا جعلنا العلم الاجمالي الثابت لله تعالى اعم من ان يكون حقيقيا
او اضافيا كصفة العلم الثابتة له تع على ما هو المختلف بين الاشاعرة وغيرهم فاى خطأ اعظم من هذا مع المخالفة

الورد هو المولى ساجقلي زاده محمد المرعشي حيث وضع رسالة مستقلة للتشنيع على الشارح المحقق وانما يكون ذلك واللهات الاتية المنقولة من رسالته م الدافع هو المولى الكلنبوي م

وبهذا المقام رسالة مستقلة

قد اشير الى ان ذلك البعض هو المولى ساجقلي زاده سامحه الله تع م

المخالفة لجميع المتكلمين بل للحكماء ايض ولعل انكار الامام للعلم الاجمالي انما هو في العلم الحادث لا في العلم القديم والا
فلا ينكره من له ادنى مسكة فضلا عن الامام لا يقال نحن اذا انكرنا العلم الاجمالي له تعالى نثبت العلم التفصيلي له تعالى فلا
يلزمنا انكار كونه تعالى عالما الا انا نقول لم يجري برهان التطبيق في العلوم والمعلومات فيلزم ح اما تناهي المعلومات والعلوم
واما بطلان البرهان والكل مح لا يقال نحن نلتزم بطلان البرهان ونقول انه مغلطة كاذبة لانا نقول فاذا اظهر جهلكم
وعنادكم وبغضكم للائمة بل الزامكم قدم العالم ايض اذ لا برهان يدل على حدوث العالم فاذا خرجتم من زمرة المتكلمين
ودخلتم في زمرة الفلاسفة مع ان برهان التطبيق رأس مالهم ودينهم فاذا خرجتم من زمرتهم ايض فلا اعتبار بكم
لا يقال نحن نقول بثبوت العلم التفصيلي له تع ونلتزم كون العلم اضافة فلا يجري فيها التطبيق لانا نقول كما يجري
برهان التطبيق في الموجودات الخارجية كذلك يجري في النابتات والمثبتات نعم لا يجري في الامور الاعتبارية الانتزاعية
لكن لا تقولون بكون العلم وغيره من هذا القبيل وبالجملة ففساد انكار العلم الاجمالي له تعالى مما لا يعد ولا يحصى
وقد لخصنا هذا المبحث في اخر مبحث الحدود وزدنا بيانا هنالك فتذكر وقد صرح المص بثبوت العلم الاجمالي
له تع حيث ذهب الى ان القران العظيم اسم للفظ والمعنى جميعا وهو قديم لا كما ذهب الحنابلة من قدم النظم المؤلف
المرتب الاجزاء فانه بديهي الاستحالة بل بمعنى ان اللفظ القائم بذاته تع ليس مرتب الاجزاء في نفسه كالقائم بنفس
الحافظ من غير ترتيب الاجزاء والترتيب انما يحصل في التلفظ والقرأة لعدم مساعدة الالة وحقق بان ذلك مذهب
الاشعري ومن البين ان لا فرق بينه وبين العلم الاجمالي الذي اثبته الشارح له تع فكما ان في التفصيل هناك محذورا
كذلك في كون الممكنات معلومة له تع مفصلة في الازل محذور ايض وهو لزوم تناهي المعلومات الغير المتناهية
بالاتفاق او بطلان البرهان الملتزم صحته عند الكل بل نقول لا يمكن تعقل الامور الغير المتناهية مفصلة والا
لزم تناهيها اذ ح تكون متميزة عما عداها فتكون متناهية قطعا والقول بانه يجوز ان يعقل الواجب تع الامور
الغير المتناهية مفصلة من غير لزوم تناه وتميز ههنا مكابرة قطعا وهذا مما اشار اليه المولى الخيالي د حزم
بذلك ان علمه تع بالمراتب الغير المتناهية اجمالي لعدم امكان التفصيل هنا ولا بأس في عدم حصول العلم الممتنع له تع
لكن مع ذلك جازم بان علمه تع بالمراتب المتناهية علم تفصيلي وهو الظاهر من كلام الشارح المحقق ههنا حيث جعل
العلم الاجمالي عين الصفة لله تعالى ولا شك ان تلك الصفة تتعلق بالحوادث عند وقوعها كما تعلقت في الازل
بها ايض فيؤول هذا الى ما ذهب اليه المحققون من ان علمه تع تعلقات ازلية غير متناهية وتعلقات حادثة متناهية
وانما ذهب الشارح الى هذا العلم الاجمالي الذي كان معركة للاراء لدفع الفساد اللازم لما ذهبوا اليه لان تلك
التعلقات الازلية الغير المتناهية يتبادر منها التفصيل فيلزم عليهم اما تناهيها بجريان البرهان فيها واما
بطلان البرهان والكل مح فحفظ بالقول بالعلم الاجمالي له تع ما حققوه عن لزوم احد الفسادين عليه فظهر ان
ما ذكروه ههنا لا يتم الا بما حققه الشارح ههنا نعم يستفاد من كلامه في اخر المبحث الحدوث انه جزم بالعلم الاجمالي
له تع في جميع المراتب متناهية او غير متناهية حيث قال قد حقق في موضعه ان العلم الاجمالي علم بالفعل وهو التعقل

القائل هو المولى ساجقلي زاده في تلك الرسالة م

فان قيل ان اريد ان الاجمال في التعلقات الازلية ا ا التعلقات الاجمالية علم ما فوقه والترتب منه فكيف يوصف تلك التعلقات بعدم التناهي قلت نعدل برادهم عدم تناهيها عند تفصيلها عند حصر التناهي المذكور فيه لا انفك من حيث المجموع فيكون عدم التناهي المجموعي تنزيبا او يكون المراد عدم تناهيها لعدم تصيرها عروض النطبيق ببرهان التطبيق فيما اخذتم لا بتصور تحريراته يجري ها ولكونها اخص يجري البرهان في التعيين احاد الاعداد لما افاضه الله المنه النفد وسائل التناطقه في مبحث الحدوث منه

البسيط الذی بجعله الفلاسفة مستفادا من المبادی العالیة والتفصیل انما هو للنفس من حیث هو نفس انتهی لان هذا
الکلام صریح فی ان علوم المبادی العالیة اجمالیة قطعا فی المراتب الغیر المتناهیة او المتناهیة وان العلوم التفصیلیة
لکونها محتاجة الی آلات مستحیلة فی حق المبادی لا تکون الا للنفس من حیث هو نفس لا للعقل من حیث هو عقل اذ علم العقل
اجمالی مطلقا لکونه مستفادا من المبادی العالیة التی علومها اجمالیة فعلی هذا یلزمه ارتکاب القول ببعض النقایص
فی حقه تعالی لکن قد حققنا هنالک ان الشارح انما جزم بالاجمال فی جمیع المراتب متناهیة او غیر متناهیة لکونه هناک فی
صدد دفع الایراد الوارد من طرف الفلاسفة علی برهان التطبیق الذی شیّد ارکانه لاجل اثبات حدوث العالم
حیث اوردوا علی ذلک البرهان بلزوم تناهی المعلومات او بلزوم انتقاض البرهان به فاجاب الشارح بانه یجوز ان یکون علمه
تعالی اجمالیا بحیث لا تتعدد هنا فی معلومات الله تعالی فلا یلزم احد الفسادین ثم اورد علیه من طرفهم بان العلم الاجمالی
لیس علما بالفعل فاجاب عنه بانه علم بالفعل کما حققوا به فی موضعه واشار الی ما نقلناه انفا فجزمه بالاجمال هناک
فی جمیع المراتب متناهیة او غیر متناهیة لکون الکلام معهم وهو بصدد الزامهم ودفع اعتراضهم الوارد علی البرهان
المذکور من طرفهم اذ لا شک ان الکلام بما یلزمهم اولی فی مثل ذلک المقام من الکلمات الحقة ~~علی ان سکوته عن القول~~
~~بالعلم التفصیلی له تعالی هناک لعدم مساس الحاجة الی ذلک فیه اذ المقام من الکلمات الحقة~~ علی ان سکوته عن القول
بالعلم التفصیلی له تعالی هناک لعدم مساس الحاجة الی ذلک فیه اذ المقام السابق لیس مقام تحقیق علمه تعالی بل المقام له
هو هذا المقام وکلامه ههنا صریح فی ان العلم الاجمالی الذی اثبته له مثل صفة العلم بل عینه فما یقول به المتکلمون
فی شان الصفة العلم فهو یقول به فی شان العلم الاجمالی الذی اثبته له واما فائدة اثبات هذا العلم له تعالی فقد عرفت
انفا فلله در الشارح المحقق حیث اشار ههنا الی دفع الکدر والتوهم مما قرره فی مبحث الحدوث وبهذا التحقیق
ظهر ان من قال سابقا بان الشارح جازم بالاجمال فی جمیع المراتب وان ما اشار الیه المولی الخیالی من ثبوت العلم
التفصیلی له تعالی فی المراتب المتناهیة وهم ان الشارح غیر جازم بالاجمال فی جمیع المراتب وان جزم به سابقا اما
للالزام واما لعدم الاحتیاج الی الاشارة الی العلم التفصیلی له تعالی وان الحق ما یظهر من کلامه ههنا کما حققناه
~~فقد اوقع نفسه فی زمرة الطاعنین للشارح مع انه فی زعمه بصدد تحقیق کلام الشارح~~ فان قلت کیف یساعد لما
ذکرت حال الشارح وقد حقق فی هذا المبحث ان علمه تعالی بالاشیاء علی وجه کلی وتبع فی ذلک المحقق الطوسی و شیّد
ارکان توجیهه لکلمات الفلاسفة فهذا صریح فی القول بان علمه تعالی علم اجمالی فی جمیع المراتب فیکون بعینه ما ذکره
فی اخر مبحث الحدوث من ان التعقل مستفاد من المبادی العالیة والتفصیل للنفس اذ نفی عنه تعالی ههنا العلم
بالجزئیات المادیة علی وجه جزئی فیؤدی الی نفی العلم التفصیلی عنه تعالی فی المراتب المتناهیة قلت قد اشرنا مرارا الی ان
الشارح اشار الی عدم تمامیة التوجیه المذکور من طرفهم بقوله فی اخر ذلک البحث لکن یبقی انه یمکن ح اه فضلا عن تمام
التوجیه المذکور عنده ولو سلم فانما ذکر الکلام المذکور مماشاة للطوسی وتوجیها لکلامه ولیس هذا المقام
کذلک فانه بصدد رده وتحقیق ما ذهب الیه المتکلمون والحق ان الشارح قائل بان علمه تعالی قسمان اجمالی وهو علمه تعالی

تعالی الازلی وعلم تفصیلی وهو علمه تعالی اللایزالی کما ذهب الی ما یقرب منه السادات المحققون من ان علمه تعالی
علی قسمین علم اجمالی ذاتی وعلم تفصیلی صفاتی وهذا قریب ایضا الی مذهب المحققین من المتکلمین من ان لعلمه
تعالی تعلقات ازلیة غیر متناهیة وتعلقات حادثة متناهیة بالتحریر الذی حررناه انفا وانما اطنبنا الکلام
فی هذا المقام صونا لعرض الائمة الاعلام عن الوقوع فی الملام فیلزم علیک حفظ هذه السوانح اذ لا تجدها
فی صدور الکرام وبالله التوفیق وأما علی مذهب الحکماء اه عدیل لقوله واعلم ان ما ذکرناه جار علی
سیاق مذهب اه یعنی ان ما ذکرناه فی جواب السؤال الثانی من کون الممکنات صادرة عنه تعالی بالایجاب باعتبار
وجودها الخارجی فیندفع عنهم جمیع السؤالان والوجهان السابقان لکن الجریان المذکور باعتبار ان علمه تعالی
بالاشیاء حصولی ای بحصول صورة المعلوم یستلزم محذورا اخر علیهم وهو ان تلک الممکنات لو کانت صادرة
عنه تعالی بالاختیار باعتبار وجودها العلمی فوجودها العلمی الازلی لا یکون الا صورا فاما قائمة بنفسها فیلزم
المثل الافلاطونیة وقد ابطلها الشیخ وغیره واما قائمة بذاته تعالی وهو باطل ایضا مخالف لاصولهم لان الممکنات
اذا کانت قائمة بذاته تعالی باعتبار وجودها العلمی فلا یکون الا صورا فان کانت متعددة یلزم انتهائها
بجریان البرهان وهو باطل باتفاق الفریقین وان کانت صورة وحدانیة اجمالیة والحال انها هی صفة العلم
فیلزم ان یکون الصفة زائدة علی الذات مع ان الصفة عین الذات عندهم فعلی هذا یکون هذا الکلام فی الحقیقة
اعتراضا علی من حمل علمه تعالی بالاشیاء من الحکماء حصولیا بانه وان لم یلزم علیهم الایجاب لکن ما یتفرع علیه
من المحذورات لکنه مستلزم لاحد الامرین اما المثل الافلاطونیة واما قیام الصور بذاته والکل باطل عندهم لما
اشرنا الیه انفا هکذا ینبغی ان یفهم فاذا عرفت هذا فلک ان تجعل هذا الکلام جوابا عن السؤال الثانی مما سبق
کانه قیل هل یمکن مثل التوجیه الذی ذکرته فی مذهب المتکلمین فی مذهب الحکماء القائلین بکون علمه تعالی حصولیا
بناء علی ظهور عدم جریانه عند القائلین بکون علمه تعالی حضوریا کما سبق فاجاب بما حاصله نعم لکن الکلام
فی کون علمه تعالی بالاشیاء حصولیا لاستلزامه احد الفسادین اما المثل الافلاطونیة واما قیام الصور
بذاته تعالی ولا یکون تلک الصور القائمة الا وحدانیة اجمالیة ولیس هذه الا صفة العلم فیلزم ان یکون الصفة
زائدة علی الذات عندهم ولم یعین ان ای الاحتمالات هو الحق اه قال بعض الافاضل جزم الشیخ بالاحتمال
الثانی اعنی القیام بذاته تعالی فی رسالة مستقلة له فی علم الله تعالی وهو ناظر من عبارة الاشارات فقال
ای فی تلک الرسالة العلم انما هو الصورة المعلومة وهی مثال الامر الخارجی وذلک مطرد فی العلم القدیم
والحادث وعلم المبادی فعلی قدیم مقدم علی المعلول فصور المعلومات حاصلة له تعالی قبل وجودها ولا یجوز ان
یکون تلک الصور حاصلة عنده تعالی فی موضع اخر فانه یستلزم الدور او التسلسل ولزم ان لا یکون عالما
له تعالی ایضا ولا اجزاء لذاته لانه یؤدی الی تکثر ذاته ولم تکن صورا معلقة افلاطونیة لما ابطلناه من کونه فی
موضع الربوبیة انتهی وجزم فی الشفا بعد التردید وابطال الاحتمالات بالاحتمال الثانی ههنا فقال وان جعلت

باعتبار وجودها العلمی وبالاختیار باعتبار ... انما یجری علی سیاق مذهب المتکلمین ... فی ذلک ان الجواب ... محذور علیهم ... وأما علی مذهب الحکماء فهو وان لم ... المحذورات السابقة لکنه مستلزم ...

سالکون

فلم یتبین او الاحتمالات الان تکون ...

هذه المعقولات اجزاء ذاته تعالى عرض كثرة تو ان جعلتها موجودة فى عقل ما عرض ما ذكرنا قبل من المحال اى لزوم الدور

او التسلسل فينبغى ان تجتهد جهدك فى التخلص عن هذه الشبهة وتتحفظ ان تتكثر ذاته ولا تبال بان يكون ذاته تع اضافة ما

ممكن الوجود فانها من حيث هى علة لوجود زيد ليست بواجب الوجود بل من حيث ذاتها وتعلم ان العالم الربوبى عظيم انتهى

فا قيل من ان الشيخ متحير فى علمه تع فظاهر عبارة الاشارات انه صور مجردة قائمة بذاته تع وتردد به فى الشفاء وهم كذا

ما قاله المحقق الدوانى ظاهر عبارة الاشارات اشعر بانه صور قائمة بذاته تع لكن صرح فى الشفاء بنفيه وهم ناش

من قلة التدبر انتهى كلام ذلك الفاضل واقول فيه بحث اما اولا فلان ما ذكره الشيخ فى تلك الرسالة انما هو حصول

صور المعلومات له تع لا قيام تلك الصور بذاته تعالى وهو ظاهر وستعرف من الش انه يفرق بينهما ويصحح بذلك

مذهب الحكماء ايض فمن اين ينشأ قلة تدبره على ما زعمه واذ زعم انه لا فرق بين القيام والحصول يكون هذا منافيا لما

ذهبوا اليه من كون الصفة عين الذات كما هو غرض الش من هذا الكلام واما ثانيا فلان غاية ما ذكره فى الشفاء هو

الترديد وابطال الاحتمالات ما عدا احتمال قيام الصور بذاته تع ولم يقل ان هذا الاحتمال حق كما اراده الش

ههنا بل سوق كلامه ينادى على ان هذا الاحتمال ايضا فاسد من البواقى ومن البين انه لا يلزم من ذلك جزمه به

ولو سلم فمحذور المخالفة لمذهبهم باق بعد على ان الاحتمال الاخير هو كون الصور من اللواحق والاضافات

على ما هو ظاهر كلامه ومن البين ان الكلام ههنا فى الصور الموجودة لا فى الامور الاضافية الاعتبارية وبهذا ظهر

اختلال ما قيل من انه على ما نقله ذلك الفاضل من الشفاء ومن تلك الرسالة ايض يكون مذهب الشيخ فى علمه تع بغيره

من الممكنات والمعدومات هو بعينه ما ذكره الش من جوابه الجارى على مذهب المتكلمين انتهى ووجه الاختلال ظاهر

مما قررناه فى الوجهين واما ثالثا فلان عبارة الاشارات ظاهرة فى قيام الصور بذاته تع كما سبق نقلها وقد جزم

المحقق الطوسى بذلك فى شرحه كما سبق وان بعض عبارة الشفاء وهو المنقول سابقا حيث قال هو تعقل الاشياء دفعة

من غير ان يتكثر ويتصور بل يفيض عنها صورها معقولة ظاهر فى نفى قيام الصور بذاته تع ولا مجال لانكاره والبعض

الاخر من عبارة الشفاء فى القيام وعدمه فالش نظر الى العبارة الاولى فيما سبق فحكم بالمنافاة ظاهرا بين عبارتى

الاشارات والشفاء ونظر ههنا الى العبارة الثانية فحكم ههنا بتردد الشيخ وعدم تعين الحق عنده اما بالنظر

الى العبارة التى نقلها الفاضل المذكور كما بيناه اولا وثانيا واما بالنظر الى مجموع عبارتى الشفاء كما هو مطمح من

قال بان الشيخ متردد فى الشفاء فلا وهم من القائل الحاكم بتردد الشيخ ولا يكون الحكم من الش ههنا بتردد

الشيخ ولا حكمه ايض فيما سبق بمنافاة ظاهر الاشارات لظاهر الشفاء مبنيا على قلة التدبر كما زعمه ذلك الفاضل

بل هو نفسه خليق بان ينسب الى ذينك الامرين والحق ان الشيخ متحير فى حقيقة مطلق العلم فضلا عن علم الواجب

تع قال شارح المواقف قال الامام فى المباحث المشرقية قد اضطرب كلام ابن سينا فى حقيقة العلم فحيث بين ان

كون البارى تع عقلا وعاقلا ومعقولا لا يقتضى كثرة فى ذاته تع فسر العلم بالتجرد عن المادة وحيث قرر

اندراج العلم فى مقولة الكيف بالذات وفى مقولة المضاف بالعرض جعله عبارة عن صفة ذات اضافة وحيث

وان جعلتها الا احقية انه عرض انه من جنسها لا يكون وان جعلتها
واجب الوجود بلا صفة يلحق الوجود
مغايرة للذات عرض التكثر او طرفيه جرم

وحيث ذكر ان تعقل الشئ لذاته وبنفس ذاته ليس الا صورته عقلية جعله عبارة عن الصورة المرتسمة فى الجوهر العاقل

المطابقة لماهية المعقولة وحيث زعم ان العقل البسيط الذى لواجب الوجود ليس عقلية لاجل صور كثيرة فيه

بل لاجل فيضانها عنه حتى يكون العقل البسيط كالمبدأ الخلاق للصور المفصلة فى النفس جعله عبارة عن مجرد

اضافة انتهى اقول وهذا الوجه الاخير هو الظاهر من عبارة الشفاء السابقة اعنى قوله هو تعقل الاشياء اه

وهو الذى شرحنا تلك العبارة عليه فتذكر فلنرجع الى الشرح قال المص وتبع الامام فان قلت على ما ذكرته من سياق

اه ولعل بيان هذا الترديد على مذهب المتكلمين بعد ما سبق منه انه على ما هو مذهب المتكلمين تكون الممكنات الموجودة

فى علمه تع قائمة بذاته زائدة على الذات مبنى على ان المراد من قيام الممكنات الموجودة فى علمه تع هو الحصول فيه بناء على ان

القيام يستلزم الحصول فالممكنات الحاصلة فى علمه تع ح اعم من ان تكون قائمة بنفسها او قائمة بذاته تع وانما فعله مع كونه

خلاف الظاهر جدا تمهيدا لتوجيه مذهب الحكماء ايض بذلك كما ستعرف لكنه لكونه بعيدا جدا بناه على ما ذكره بعض

المتاخرين حيث اشار اليه بقوله ويمكن ان اه هذا فما قيل بعد ما سبق منه ان الممكنات باعتبار الوجود العلمى عبارة عن الصورة

الاجمالية وهى لكونها علما من الصفات الذاتية لا يأتى الترديد المذكور فيها جدا انتهى ساقط ولا حاجة فى جوابه الى

ان يقال تغافل عن ذلك لذكر جواب اخر مما ابداه بعض المتاخرين بل التوجيه المثل الافلاطونية على بعض النسخ انتهى

بل لا وجه له اذ التغافل لا يصحح الترديد والكلام فيه فالوجه ما ذكرناه هذا ومما ذكرنا يندفع ما قيل ايض من ان

احتمال قيام الممكنات بانفسها احتمال باطل مستلزم لكون الاعراض جواهر انتهى وذلك لان القيام فى هذا الترديد

ح ليس على ظاهره بل بمعنى الحصول ومن البين ان الممكنات الموجودة فى علمه تع حاصلة فى انفسها وان لم تكن قائمة بانفسها

بل بذاته تعالى فلا محذور فيه واما ما قيل فى دفعه من ان الفرق بين الجوهر والعرض باعتبار القيام بنفسه والقيام

بالغير انما هو باعتبار الوجود الخارجى لا باعتبار الوجود العلمى كما يدل عليها تعريفهما ولذا لم يلزم كون الجواهر

اعراضا مع كونها قائمة بالاذهان فلا يدفعه لان غاية ما ذكره ان الجواهر الحاصلة فى الاذهان لا منع فى كونها اعراضا

كما صرح به فى حواشى التجريد حيث قال فقد صرحوا بقيام الجواهر الحاصلة فى الذهن به وصرحوا بعرضيتها ومن البين ان

هذا لا يدفعه اذ لا كلام فى جواز كون الجواهر اعراضا كما اشار اليه الش بل فى عكسه كما هو نظر القائل المورد فالوجه

فى دفعه ما اشرنا اليه قلت على اصولهم اى التى هى كون الصفات زائدة على الذات وان العلم صفة حقيقية

ذات اضافة او نفس تلك الاضافة فى قيام الممكنات الموجودة فى علمه تع لما عرفت من ان التحقيق من ان الماهيات حاصلة

فى الاذهان بانفسها لا بامثالها واشباحها وان الاشياء فى الخارج اعيان وفى الاذهان صور وان العلم على المذهب

الاصح عبارة عن الصورة التى هى صفة ذات اضافة لكون تلك الممكنات الموجودة فى علمه تع عبارة عن الصورة الاجمالية

الوحدانية لا عن الصور المفصلة الغير المتناهية لاستلزامها احد الفسادين اما تناهى المعلومات واما بطلان

البرهان بالتخلف مع عدم امكان الامور المفصلة الغير المتناهية ايض كما سبق وتلك الصورة الوحدانية عين

العلم الذى ~~هو الصفة الذاتية~~ وان تغايرا بالاعتبار اى باعتبار كونها صورة الممكنات التى هى اعتبار المعلومية

بناء على ان تفسير القيام بالحصول بعلاقة اللزوم
ثم جعل الحصول اعم من القيام بنفسها او بذاته تع
بعيد جدا

بل هو مخصوص بالكشف التام ص

م

ايض فالقيام ههنا ليس بمعنى التبعية فى التحيز لانها شان الموجودات الخارجية والكلام فى الموجودات العلمية لكونها
عبارة عن صفة العلم بمعنى مبداء انكشاف جميع الممكنات المعلومة بل بمعنى اختصاص الناعت بالمنعوت
على معنى انه تعالى عالم بتلك الصورة الاجمالية بجميع الاشياء وقد قدمنا ان الاحتياج الى صفة العلم انما هو لاجل
الممكنات لئلا يكون صدورها عنه بالايجاب لا لاجل الذات ايض اذ لا يقول المتكلمون بانه تع عالم بذاته بعلم ذاته
كما قالوا به فى الممكنات والا لزم ان لا يكون الذات الواجب عالما بذاته فى مرتبة صدور العلم عنه واذا وهم اصول
الحكماء فصفة العلم عندهم انما هو لاجل انكشاف الممكنات عليه تع ولا يكون ذلك الا بكونها موجودة فى علمه الازلى
بصورة وحدانية اجمالية فليس تلك الصورة الا عين صفة العلم ذاتا نعم لها اعتبار اخر يغاير صفة العلم
وهو اعتبار كونها معلومة لكن الاعتبار الاول يكفى فى كونها ناعتة للواجب تع فسقط من هذا البيان اوهام
الناظرين وسقط وهم بعض اخر منهم ايض تى ان المتكلمين جعلوا القيام بالغير من اوصاف الاعراض وحينئذ يطلقوا
جمهور الناظرين والكثيرين فيما قرروا ههنا م
الاعراض على صفات الله تع يكون اطلاق القيام بالغير عليها محل نظر الا ان يقال لا بأس فى ذلك بعد وضوح المراد
ولذا حملنا القيام ههنا على معنى اختصاص الناعت بالمنعوت فلا يرد ان ذلك من اصطلاح الحكماء والكلام
مع المتكلمين وهى اى الممكنات فى هذا الوجود العلمى متحدة غير متكثرة ومتعددة لما عرفت ان التعدد
والتكثر فيه مع عدم امكانه يفضى الى احد الفسادين اما تناهى المعلومات واما بطلان البرهان بالتخلف وما قيل
من جملة اصول المتكلمين كون الصفات سبعة او ثمانية لا غير متناهية فمع كون هذا الكلام غير مرضى عند القائل ههنا
لاقتضائه كون الممكنات بحسب الوجود العلمى عين صفة العلم مع عدم رضائه اياه كما سبق من كلامه لا حاجة اليه ههنا
لان ذلك انما يتمشى بعد امكان التعدد ههنا وليس فليس ويمكن ان يذهب الى الاحتمال الذى
اه جواب باختيار الشق الاول ومنع بطلان اللازم كما ان قوله لا بأس فى قيام الممكنات اه جواب باختيار
الشق الثانى وحاصله انا نختار انها اى الممكنات بحسب الوجود العلمى قائمة بنفسها لا قائمة بذاته تع
بناء على ما ابداه بعض المتاخرين من الفرق بين القيام والحصول فيكون المراد بالقيام الحصول كما اشرنا اليه
ولا نم بطلانه اذ يجوز هناك صورة وحدانية اجمالية صادرة بالايجاب ويكون ذاته تعالى المتصف فى
نفس الامر بالعلم الاعتبارى بذاته على مذهب المتكلمين كما حققناه مرارا او ذاته تعالى الخالى عن جميع
الاعتبارات على مذهب الحكماء متعلقا بتلك الصورة الاجمالية الموجودة فى علمه تع الذى هو بعض اعتبارات
الذات على مذهب المتكلمين او فى علمه تعالى الذى هو عين الذات على مذهب الحكماء على ما سيجيئ من الشارح وتلك الصورة
الاجمالية الصادرة عن الواجب تعالى بالايجاب لكونها ذات تعلق بالممكنات ايض فلا يلزم ح تعلق العلم فى الازل
باللاشيئ المحض فعلى هذا لا يلزم شيء من المحذور فى قيام الممكنات بحسب الوجود العلمى بانفسها فان قيل ح يلزم
المثل الافلاطونية ح قلنا لا نم لزومها و لو سلم فبطلانها مم وهذا حاصل قوله ولا يمكن حمل المثل على اختلاف
الشيخ كما سيجيئ وبهذا التحرير للمرام اندفع الاوهام منها ما قيل ان تلك الصورة القائمة بانفسها غير متناهية

متناهية فيجرى فيها برهان التطبيق ويلزم تناهى المعلومات لان مدار الجريان على تمايز الاحاد سواء كانت قائمة بذات
الواجب تع او بانفسها واذ لا تمايز فلا جريان ولا تناهى ومنها ما قيل ان الممكنات الحاصلة فى علمه تعالى على هذا
الاحتمال هى المعلومات فقط والواجب تع فاعل مختار فيها فيلزم الدور او التسلسل او التناقض وذلك لان تلك
المعلومات متحدة مع العلم بل هى عين صفة العلم ذاتا صادرة عن الواجب تع بالايجاب ومنها ما قيل ان تلك
الممكنات بحسب الوجود العلمى مع كونها عبارة عن الصورة الاجمالية صادرة عن الواجب تع ايجابا عند المتكلمين
بواسطة صفة العلم التى هى ذات اضافة متعلقة بتلك الصورة الاجمالية وذلك لانه ليس ههنا عند الش المحقق
امران احدهما صفة العلم الصادرة عن الواجب تع ايجابا والثانى الصورة الاجمالية الصادرة عن الواجب تع بواسطة
تلك الصورة كما زعمه اولا واخر بل امر واحد صادر عن الواجب تعالى ايجابا وذلك الامر الواحد على تقريرهم صفة
العلم التى هى اضافة او صفة حقيقية ذات اضافة وعلى تقرير الش هو الصورة الوحدانية الاجمالية فتلك الصورة
عند الش عين صفة العلم التى حكموا بوجوبها على معنى انه ليس ههنا غيرها سوى تعلق الذات بها وذلك التعلق
وصف اعتبارى له تعالى على مذاق المتكلمين ووصف انتزاعى على مذاق الحكماء واما ان ههنا امرين صفة العلم والصورة
الاجمالية وكل منهما صادر عن الواجب تع بالايجاب مع تعلق الاول بالثانى فلا يقول به احد وقد اسلفنا لك ان
النزاع فى القول بان العلم صفة حقيقية او اضافة وبانه عبارة عن الصورة الاجمالية راجع الى اثبات الوجود
الذهنى ونفيه فمن اثبته كالش وغيره يقول علمه تعالى القديم عبارة عن الصورة الاجمالية ومن نفاه يقول علمه
تعالى عبارة عن الاضافة المحضة او عن صفة ذات اضافة فلا نزاع بينهم فى المعنى هنا ثم المراد من بعض
متعلق بالدليل م
المتاخرين الش الجديد للتجريد حيث اجاب اولا عن ايراد المتكلمين على دليل الوجود الذهنى مثلا بانا نعقل
متعلق بالايراد م
امورا لا وجود لها فى الخارج ولا بد فى تميز الشيئ عند العقل من تعلق بين العاقل والمعقول فلا بد للمعقول
من ثبوت فى الجملة واذ ليس فى الخارج ففى الذهن بانه لو كان للاشياء وجود فى الذهن لزم ان يكون الذهن حارا
متعلق باجاب م
باردا عند حصول الحرارة والبرودة فيه وكذا مستقيما ومعوجا عند حصول الاستقامة والاعوجاج فيه الى
غير ذلك من الصفات المتضادة واللازم بط وكذا الملزوم بان الموجود فى الذهن ماهية الحرارة والبرودة
وكذا ماهية الاستقامة والاعوجاج لكنها موجودة بوجود ظلى دكون نحل الحرارة والبرودة والاستقامة والا
عوجاج مثلا موصوفا بها من احكامها المتعلقة بوجودها العينى وكذا سائر احكامها من التضاد والعظم
والصغر وغير ذلك ثم اورد عليه بان هذا الجواب مخصوص بما ادعى الخصم اتصاف الذهن بالصفات الموجودة
فى الخارج كالحرارة والبرودة وامثالهما ولا يقلع ذلك مادة الشبهة اذ لو تشبث الخصم بلوازم الماهيات
كالزوجية والفردية مثلا او بصفات المعدومات كالامتناع وامثاله بان يقول لو حصلت الزوجية والفردية
والامتناع مثلا لزم ان يكون الذهن زوجا وفردا او ممتنعا اذ لا معنى للزوج والفرد الا ما حصل فيه
الزوجية والفردية وكذا لا معنى للممتنع الا ما حصل فيه الامتناع لم يمكن التفصى عنه بالجواب المذكور ثم قال

فالجواب الحاسم لمادة الاشكال هو الفرق بين الحصول في الذهن وبين القيام به فان حصول الشئ في الذهن لا يوجب اتصاف
الذهن به كما ان حصول الشئ في المكان لا يوجب اتصاف المكان به وكذا الحصول في الزمان لا يوجب اتصاف الزمان بالحاصل فيه وانما الموجب
لاتصاف شئ بشئ هو قيامه به لا حصوله فيه وهذه الاشياء اعني الحرارة والبرودة والزوجية والفردية والامتناع وامثالها
انما هي حاصلة في الذهن لا قائمة به فلا يوجب اتصاف الذهن بها وانما يكون لو كانت قائمة به وليس كذلك ثم قال وبهذا التحقيق يندفع
ايراد قوي على القائلين بوجود الاشياء انفسها في الذهن لا اشباحها وامثالها فيه بان مفهوم الحيوان مثلا اذا حصل في
الذهن فهناك امران احدهما مفهوم الحيوان من حيث هو وهو الموجود في الذهن وهو المعلوم والكلي والجوهر اذ المراد به
مهية اذا وجدت في الخارج كانت لا في الموضوع وثانيهما مفهوم الحيوان القائم بالذهن من حيث قيامه به وهو الامر
الموجود في الخارج وهو الجزئي والعلم والعرض فعلى طريقة القائلين بالشبح والمثال الموجود في ~~الخارج~~ هو مفهوم
الحيوان الذي شبحه قائم بالذهن ~~فهو مع ذلك المفهوم~~ كلي ومعلوم وجوهر ~~موجود في الخارج~~ وشبحه القائم
بالذهن المتشخص جزئي وعرض من الكيفيات النفسانية وعلم وموجود في الخارج فلا اشكال واما على طريقة القائلين
بوجود الاشياء في الذهن فيشكل ان العرض والعلم الذي هو من الكيفيات النفسانية ما هو اذ ليس هنا على هذه الطريقة
الا مفهوم الحيوان وهو الموجود في الذهن القائم به المعلوم واقول تحقيقه ان الصورة العقلية عند القائلين بالشبح
لما كانت عبارة عن الشبح والمثال وكان المعلوم مغايرا له عندهم يمتاز احدهما عن الاخر في الوجود الخارجي فلا
يوجد اشكال في كون الصورة عرضا وعلما واما عند القائلين بحصول الماهيات بانفسها فالصورة العقلية
عين المعلوم الحاصل في الذهن فتكون كليا وجوهرا ومعلوما لا جزئيا وعرضا وعلما ثم قال وعلى تحقيقنا هذا نقول
ان مفهوم الحيوان اذا حصل في الذهن حصل ثم كيفية نفسانية هو العلم بهذا المفهوم وهو العرض والجزئي لكونه قائما بنفس
شخصية ومتشخصا بتشخصات ذهنية وهو الموجود في الخارج واما الموجود في الذهن فهو مفهوم الحيوان الحاصل
في الذهن وهو الكلي والجوهر والمعلوم انتهى ملخصا واعترض عليه الشارح اولا بانهم اي القائلين بحصول الماهيات قد صرحوا
بقيام الجواهر الحاصلة في الذهن به وصرحوا بعرضيتها فما ذكره لا يصلح توجيها لكلامهم وثانيا بان هذا القائم بالذهن
ان كان مغايرا للامر المعلوم بالماهية كما يدل عليه ظاهر كلامه فيؤل الى القول بالشبح وان كان متحدا معه بها عاد
الاشكال السابق اعني لزوم اتصاف الذهن بما علم انتفاؤه عنه قطعا والاشكال الاخير ايضا ضرورة انه هو
متحد مع الجوهر ويكون كيفا بالحقيقة وان ادعى انا نقول بحصول الماهية نفسها في الذهن ووراء هذا الامر المتحد
والقائل بالشبح لا يقول بذلك قلنا فلا بد من اثبات وجود امر اخر مغايرا بالماهية للامر المعلوم ودونه
خرط القتاد وبالجملة فما ذكره من احداث مذهب ثالث فلا بد من اثباته بالدليل انتهى ملخصا واقول فما لا اصل له
الى امر واحد وهو ان ما ذكره احداث امر اخر فلا يصلح توجيها لكلامهم في اندفاع الاشكال القوي عنهم كما لا يخفى
على الفطن ومن هنا اختلف الناظرون ههنا في توجيه القدح المشار اليه بقوله وقدحنا في هذا منهم من اخذ
الاعتراض الاول ومنهم من اخذ الاعتراض الثاني وقد عرفت رجوعهما الى شئ واحد فما قيل من ان المراد بالقدح ههنا

ان المراد بوجود امر على هذه الطريقة قيام شبحه ومثاله بالذهن م م

ادلم يفرقوا بين القيام والحصول بل صرحوا بقيام الحاصل فيه به

هسبوم م

ههنا هو الثاني لا الاول والاوجب هنا ان يقول وقدحنا فيه من جهة انه غير صالح لتوجيه كلامهم لا من جهة انه باطل
في نفسه فقد غفل عن ان يكون مآل الاعتراضين الى شئ واحد وظن ان قوله في حواشي التجريد وبالجملة فما ذكره من
احداث مذهب ثالث تفريع على الاعتراض الثاني لا على الاعتراضين فلذا وقع في الغين والغبن فعلى هذا فقوله
وقدحنا فيه اه جواب عن سؤال كانه قيل انك قدحت في هذا المنقول في حواشي التجريد فكيف تذهب ههنا الى هذا
الاحتمال وحاصل جوابه ان قدحنا فيه هنالك انما هو لكونه مذكورا هناك لتوجيه كلامهم بطريق الدعوى ولا
دليل عليه فكنا هناك في مقام المنع ومن البين ان المنع لا يفيد بطلان الممنوع فلذا اوردناه ههنا بحسب الاحتمال
والامكان ايضا فلو كان القائل هناك في مقام المنع لا نرده بدليل اذ لا شك ان ما ذكره محتمل وان لم ينصبوا اليه فحين كنا
هنا في مقام المنع اوردناه ايضا اذ لا دليل يدل على بطلانه كما انه لا دليل على وجوده وثبوته وما قيل من ان في كلام
البعض اشارة الى دليل بان يقال لو لم يكن بين الحصول في الذهن والقيام به فرق لزم محذورات لا يمكن التخلص عنها
الا بذلك الفرق ولذا سماه تحقيقا فليس بشئ لان لزوم المحذورات عليهم لا يقتضي بناء كلامهم على خلاف مذهبهم وهل
الكلام الا فيه ونحن نقول بتوفيق الله تعالى مراد الشارح الجديد للتجريد كما ان الحصول الخارجي في المكان والزمان لا يوجب الاتصاف
بهما كذلك الحصول الذهني وكما ان للاذهان اتصافا بالصور المعقولة تكون به علوما كذلك لتلك الصور المعقولة
حصول في الذهن ايضا مع قطع النظر عن اتصاف الذهن بها فلها اعتباران ومن البين ان كلا منهما لها لا اعتباري
ليس باعتبار موهوم كانياب اغوال بل من الاعتبارات التي لها ثبوت ما الا يرى انهم اشاروا الى وجود الثبوتين
في العرض فقالوا ايصح انتقال وجد في نفسه فقام بالجسم وامكان ثبوته في نفسه غير امكان ثبوته لغيره فلا يتحد
الثبوتان كذا في شرح المواقف وعلى هذا فالامر كذلك في الماهيات الحاصلة في الاذهان اذ غاية ذلك كونها اعراضا
ومع ذلك فلا يمنع فيها وجود الثبوتين كما في الاعراض فاذا كان لتلك الماهيات ثبوتان كما صرحوا بهما في مطلق الاعراض
يكون تلك الماهيات باحد الثبوتين معلومة وبالاخر علوما وان كان الثبوتان متحدا ذاتا ولذا ذهب هذه الطائفة الى
اتحاد العلم والمعلوم بالذات فعلى هذا يكون ما ذكره الشارح القوشجي صالحا لتوجيه كلامهم ولا يكون هذا اثباتا لمذهب
ثالث لاعتراف الكل بالثبوتين في مطلق الاعراض وهذا مع وضوحه خفي على الشارح المحقق فيندفع كلا اعتراضيه المذكورين
عن شارح التجريد هذا وعند هذا نقول ايضا لو كان الشارح ههنا في مقام الاستدلال كما هو المناسب للمطالب الكلامية لتم
الجواب عن السؤال الوارد على المتكلمين بالترديد وان لم يتم ذلك على مسلك الحكماء كما ستعرف فاحفظ هذه السوانح
وانما اطنبنا الكلام ليؤدي حق المقام   وانت خبير بانه لو اجرى كما قد عرفت منا كيفية الاجراء على
مذهب المتكلمين والحكماء لكن لما كان الكلام السابق ظاهرا في الاجراء على مذهب المتكلمين اورد الاشارة الى
جريانه صريحا في مذهب الحكماء يعني لو قيل على مذهب الحكماء ايضا ان الممكنات الموجودة في علمه الذي هو عين الذات
مع قطع النظر عن اتصاف الذات بها وان الذات الذي هو عين العلم متعلق بتلك الممكنات العلمية اي الصور الاجمالية
موجبا اياها من غير ان تقوم تلك الصورة بذاته نعم لم يبعد اذ لا محذور فيه فعلى هذا يجري جواب السؤال الثاني

على سياق مذهب الحكماء ايض ويندفع ذلك السؤال عنهم كما جرى ذلك على سياق مذهب المتكلمين واندفع ذلك السؤال
عنهم ولعل قوله لم يبعد اى كل البعد اشارة الى بعده اما لانه احتمال لم يذهب اليه من الحكماء وان كان ممكنا فى نفسه وهو مقتضى ما
فى حواشى التجريد من القدح المذكور وقد عرفت ما فيه واما لان قياس مذهب الحكماء على مذهب المتكلمين قياس مع الفارق لان
للمتكلمين ان يقولوا بالثبوتين اللذين قررناهما فى الممكنات الموجودة فى علم الله تعالى كما امكن ذلك القول للحكماء فى الماهيات
الحاصلة فى الاذهان كما حققناه لكن لا يمكن للحكماء ذلك فى الممكنات الموجودة فى علم الله تعالى فاذا انكروا الانصاف
هها لزمهم انكار الحصول ايض ~~اذ لا يمكن مفارقة احدهما عن الاخر ههنا وهذا هو الوجه عندى فى توجيه البعد المشار~~ اليه
~~بقوله لم يبعد~~ نعم يمكن ان يقال ليس هذا ابعد مما ذكره الطوسى من ان علمه تعالى بالحوادث والمتشكلات صور قائمة بالعقول
على انه لا يبعد ان يكون تلك الصورة الاجمالية حاصلة فى علمه تعالى الذى هو عين ذاته من غير قيام بذاته تعالى كحصول
الصور المعكوسة فى المرايا من غير قيامها بها على ما قاله بعضهم ههنا على ان يكون تنظيرها لا تشبيها لكن على هذا
يكون تلك الصورة من الامور الاعتبارية لكون العكوس فى المرايا امورا اعتبارية نعم يدفعه كون تنظيرها او تشبيها
فالحق ان التوجيه المذكور على مذهب الحكماء بعيد غاية البعد التوجيه اذ علمه تعالى لا يجانس علم المخلوق فلم لا يجوز ان يكون
قائمة بانفسها موجودة فى علمه الذى هو عين الذات غير قائمة بذاته وستعرف تحقيق هذا المرام
ولا يمكن حمل المثل الافلاطونية جواب عن سؤال مقدر كانه قيل التوجيه المبنى ههنا عليها ابداه بعض المتاخرين
بط سواء كان توجيها لمذهب الحكماء او توجيها لمذهب المتكلمين ~~لكن بطلان مذهبهم هى هذا التوجيه~~ اذ لا
~~يقولون بالحصول المستقل مع قطع النظر عن القيام بخلاف الحكماء كما اشرنا اليه فى صدر البحث~~ اذ لو صح ذلك
التوجيه لامكن حمل المثل الافلاطونية ايض عليها مع انهم اتفقوا على بطلانها وحاصل الجواب انه لا يمكن حملها عليها
حتى يكون منافيا لما اتفقوا على بطلانها لان المثل الافلاطونية صور معلقة موجودة فى الخارج قائمة بنفسها
غير حاصلة فى مشعر من المشاعر فهى موجودة بالوجود الخارجى لا بالوجود العلمى ولا كذلك الصور الحاصلة فى علمه
تعالى فانها موجودة بالوجود العلمى وان كانت قائمة بنفسها ولما ورد عليه ان الدليل الذى ينفى المثل الافلاطونية
جار فى نفى الصور العلمية القائمة بانفسها ايض فلا فائدة فى الفرق المذكور فالكل بط عند الفريقين اجاب
بقوله والدليل الذى اه يعنى ان الجريان المذكور مم لان الدليل المذكور لنفى المثل انما يتوجه نحو نفى الصور العلمية
القائمة بانفسها اذا قيل ايض بوجود تلك الصور العلمية فى الخارج ضرورة ان وصف الوجود الخارجى
مأخوذ فى دليل نفى المثل وحيث لم يوجد ذلك الوصف فى تلك الصور لم يجر دليل نفى المثل فى نفى الصور العلمية
وبهذا اندفع ما قيل بناء على ارجاعه الضمير فى قوله بوجودها الى مطلق الصور القائمة بانفسها فى الخارج
لا اذا قيل بوجودها فى العلم ~~منقول~~ مقول قيل لان ارجاع ذلك الضمير بعيد بل الظاهر انه راجع الى المثل الافلاطونية
والملايم له ما فى بعض النسخ من قوله ويمكن حمل اه باثبات الامكان انتهى لان ذلك انما يرد على ما فهمه وقرره لا على
ما قررناه على ان يكون الضمير المذكور راجعا الى الصور العلمية وبالجملة فكلى هذه النسخة المشروحة مبنية

اللازم المذكور ممنوع بناء على ان الحصول اعم من الانصاف ولا يلزم من انكار الثانى انكار الاولى فاحفظه

م

م

ظهنبوده

م

مبنية على ما اشتهر من ان المتألهين كافلاطون ومن تبعه اثبتوا عوالم خمسة وسماها الصوفية قدس سرهم حضرات خمسة
احدها عالم الغيب وهو الحضرة الالهية والاخر عالم الشهادة وهو عالمنا هذا من الاجسام والجسمانيات وبينهما عالمان اخران
احدهما قريب الى عالم الغيب وهو عالم العقول والامور والنفوس الناطقة والفلكية لكونها مجردات ويقال له
عالم الملكوت وعالم الجبروت ايض وثانيهما قريب من عالم الشهادة وهو عالم المثال وعالم الخيال وقد سبق والعالم الخامس عالم الانسان وحضرته
وهو وان كان من عالم الشهادة لكن افردوه بالذكر لكونه جامعا لجميع المراتب والتفصيل فى كتب الصوفية هذا وفى بعض
النسخ ويمكن حمل المثل اه باثبات الامكان اه فعلى هذا يكون ايض جوابا عن سؤال كانه قيل التوجيه المذكور للحكماء والمتكلمين
على ما سبق فى قيام الصور العلمية بانفسها باطل لانه عين القول بالمثل الافلاطونية وقد اتفقوا على بطلانها وحاصل
جوابه ان ابطالهم اياها انما هو بزعم كونها موجودات خارجية لا على تقدير كونها موجودات علمية ايض اذ الدليل
الذى اقاموا على نفيها انما يقوم على بطلانها اذا قيل بوجود تلك المثل فى الخارج لا اذا قيل بوجودها فى العلم كما
~~لا يلزم~~ ~~فحاصل الجواب على النسخة الاولى فانه منع جريان دليل بطلان المثل فى بطلان الصور العلمية القائمة~~
بانفسها ومبنى هذه النسخة على ما ذكره شارح المقاصد من انه قال الفارابى فى كتاب الجمع بين رأيى افلاطون وارسطو
ان المثل الافلاطونية اشارة الى ان للموجودات صورا فى علم الله لا تتغير ولا تتبدل اصلا فحاصل النسختين انه لا يلزم
المثل الافلاطونية على التوجيه المذكور للحكماء والمتكلمين حتى يكون باطلا ببطلانها المتفق ولو سلم فما اتفقوا على بطلانها
انما هو المثل الخارجية لا المثل العلمية ولا يخفى ان طبع البحث يقتضى رجحان النسخة الاولى على الثانية كما اشرنا اليه
لكن الكلام فى كون تلك الصور العلمية قائمة بانفسها سواء حمل المثل الافلاطونية عليها او لا لا سيما على توجيه مذهب
الحكماء اذ لا يقولون بقيامها بذاته تعالى قط بخلاف التوجيه على مذهب المتكلمين فانهم وان قالوا بقيامها
بانفسها على التوجيه المذكور لكن قالوا بقيامها ايض بذاته تع كما سبق وههنا اورد ههنا ان الوجود والتشخص
متلازمان بل متحدان فى التحقيق كما سبق من الش فعلى هذا يستحيل وجود الماهية مجردة عن كل عارض مشخص
سواء كان وجودا خارجيا او علميا فالدليل الذى ذكروه فى نفى المثل يدل على نفيها مطلقا خارجية او علمية
فيجرى الدليل المذكور فى نفى الصور العلمية القائمة بانفسها قطعا ولذا قال الشيخ فى الشفاء وان جعلها امورا
مفارقة لكل ذات عرضت المثل الافلاطونية كما نقلناه واجيب بانهم بعد ما اتفقوا على وجود الماهية بشرط
العوارض وتسمى ماهية مخلوطة وبشرط شى خارجا وذهنا وعلى عدم وجود الماهية المجردة عن جميع العوارض الخارجية
والذهنية وتسمى ماهية بشرط لا شئ خارجا اختلفوا فى وجود تلك الماهية المجردة فى الذهن قيل يمتنع وجودها
فى الذهن لان وجودها فى الذهن من العوارض فلا تكون مجردة عنها وقد فرضناه وقيل لا يمتنع لان الذهن
يمكنه تصور كل شئ حتى عدم نفسه ولا حجر فى التصورات اصلا فيجوز ان يتصور الماهية مجردة عن جميع العوارض
واختاره الحكيم المحقق فعلى هذا فالمراد من وجودها فى الذهن ان يكون لها وجود فى العلم سواء كان ذلك
العلم مطابقا او غير مطابق على ما وجهه الش الجديد وارتضاه الش المحقق فاندفع الايراد المذكور عن تلك

المورد هو الحسنى لكون وروده على مذاق الحكماء فقط

الصور العلمية وعن المثل الافلاطونية على تقدير كونها عينها لان المثل هي بعينها الماهيات المجردة عن جميع العوارض
الخارجية والذهنية وقد عرفت من البيان المذكور جواز وجودها في العلم وان لم توجد في الخارج فكذا حال
الصور العلمية القائمة بانفسها هذا لكن الاندفاع المذكور بالنظر الى توجيه مذهب الحكماء مخالف لما اطلقه
الشيخ في الشفاء اذ لم يجوز المثل الافلاطونية لا باعتبار وجودها الخارجي ولا باعتبار وجودها العلمي
فكلامه ههنا موافق لما ذهب اليه المتكلمون ولو كان توجيه كلامهم باختيار الشق الاول اعني قيام الصور العلمية بانفسها
بناء على ما ابداه بعض المتاخرين اذ قد عرفت منا ان حصول الصور العلمية له تع على مسلكهم وان وجد القيام
ايضا بناء على ان للصور العلمية اعتبارين اعتبار الحصول وحصول القيام بعده على ما حققناه في دفع اعتراضات
الشيخ عن ذلك البعض وقد تبين لك انما في الشفاء وما في بعض رسائله ايضا انما هو حصول الصور له تع فكلامه
ظاهر في تجويز ما ابداه البعض جدا لكن مع ذلك لا يأبى كلام الشفاء عن توجيه كلامهم مذهب المتكلمين باختيار
الشق الاول من الترديد المذكور كما بيناه وان ابى عن توجيه مذهب الحكماء بذلك من حيث انهم لم يقولوا بالقيام
اصلا فما قيل في دفع ما نقل عن الشفاء من المخالفة للجواب المذكور من ان الاطلاق المذكور من الشيخ مبني على
عدم تجويز ما ابداه البعض ليس بشيء ثم اقول يرد على الجواب المذكور عن الايراد السابق انه يلزم ان لا يكون
علم الواجب تع بتلك الماهيات المجردة مطابقا للواقع تعالى الله عن ذلك فلا يجوز ان تكون موجودة في علم الله
تعالى وان جاز وجودها في الاذهان السافلة اذ لا محذور في عدم مطابقة علومها وما قيل من ان المراد من
عدم مطابقة العلم ههنا عدم مطابقة الصورة لذات الصورة لا للواقع كيف والصورة المأخوذة في تعريف
العلم بالشيء ~~كما للواقع~~ اعم من الصورة المطابقة والا لم يكن العلم باجتماع النقيضين وغيره من الممتنعات
بالذات علما مطابقا للواقع فمردود اما اولا فلان الشيخ صرح بان الممتنع بالذات غير متصور بذاته اذ لا
ذات له وانما المعلوم المتصور بعض وجوهه كما في المواقف فعلى هذا يلزم علمه تع الغير المطابق لذات الصورة
علما بالوجه لا بالكنه فيلزم ان لا يكون علمه تع بتلك الماهيات المجردة علما بالكنه ويكون الامر في شان الصور العلمية
فيما نحن فيه كذلك تعالى الله عن ذلك واما ثانيا فلو سلم ان الممتنع بالذات بفرض وجوده في نفس الامر وتصور
وجوده الفرضي الذي كما نهواي ذلك الوجود العرضي في نفس الامر بناء على عدم المنافاة بين الوجود الفرضي
والوجود النفس الامري بوجه كلي يصدق عليه فرضا ~~لا بذاته~~ كما وجه بذلك ويكون بذلك علما مطابقا فغاية
ذلك التوجيه ان يكون الصورة مطابقا لذي الصورة المفروضة الموجودة فرضا في نفس الامر فذلك على تقدير
تمامه في تلك الماهيات المجردة لا يليق اعتباره في شان الصور العلمية الموجودة لله تعالى فلا مخلص عن الايراد
المذكور الا بما اشار اليه الامام في شرح الاشارات في بيان ما يتعلق بكلامهم في النمط الثالث من ان الانسانية
المشتركة الموجودة في الاشخاص مثلا في نفسها مجردة عن اللواحق فالعلم المتعلق بها من حيث هي علم كلي مجرد لان
معلومه كذلك لا لان العلم في ذاته كذلك ثم قال ولهذا السبب سماه المتقدمون كليا تعويلا على فهم المتعلمين

والمتاخرون اذ لم يقفوا على اغراضهم ظنوا ان في العقل صورة كلية مجردة وليس الامر على ما ظنوه بل التحقيق فيه ما
ذكرنا هذا كلامه فهذا صريح في ان كلية المعلوم تقتضي كلية العلم وان لم يكن العلم في حد ذاته كذلك وقد عرفت
ان مذهب الحكماء ان علمه تع بالاشياء على وجه كلي فكما ان المعلوم الكلي مجردة عن اللواحق والعوارض كذلك العلم الكلي
ايضا فلا مانع من قيام الصور العلمية الحاصلة في علمه تع الذي هو عين ذاته عندهم بانفسها عند الحكماء وهكذا شان
المثل الافلاطونية المجردة العلمية فاندفع الايراد المذكور عندهم جدا ولا حاجة في دفعه الى ابتناء التوجيه المذكور
على مذهب المحقق الطوسي في الماهيات المجردة مع وضوح فساده ههنا قطعا كما عرفت لا يقال يرد عليه ايضا
ان ذلك العلم الكلي من قبيل الاعراض فكيف يكون قائما بنفسه لانا نقول قد عرفت ان ذلك العلم من حيث كلية
مجرد عن اللواحق قائم بنفسه كمعلومه الكلي وح لو كان قائما بغيره لزال تلك الكلية ولزم خلاف المفروض
فكذا الحال في شان الصور العلمية على التوجيه المذكور لكلامهم واما لو بني الكلام على ما فهم المتاخرون من كلام
القدماء من ان في العقل صورة كلية مجردة عن العوارض على ما اشار اليه الامام ثانيا فيتم الامر قطعا واما ما قيل
من ان مراد الشيخ ههنا ان جميع الماهيات موجودة في علمه تع بصورة وحدانية اجمالية قائمة بذاتها لا بذات الواجب تعالى
وتلك الصورة تنحل الى جميع المعلومات جزئية كانت او كلية ماهيات مطلقة او مخلوطة او مجردة فلا يفي في دفع
الايراد المذكور ولا يكفي في مقصوده اذ الكلام انما هو في قيام تلك الصورة الوحدانية بذاتها مع كونها محتاجة
الى القيام بالعالم ~~ثم ان الحلول تلك الصورة كما ذكرنا~~ فالحق ان مراد الشيخ في توجيه كلامهم ههنا بحيث يندفع
عنهم الايراد المذكور ما نقلناه عن الامام وان لم يرض به الحكيم المحقق في شرح الاشارات فارجع اليه بالتأمل
الصادق وانما اطنبنا الكلام لانه مما استصعبه اقوام بعد اقوام والتكلان على توفيق الملك العلام
وهذا اي توجيه كلام الحكماء بان الصور العلمية موجودة في علمه الذي هو عين ذاته مبنيا على ما ابداه بعض
المتاخرين مع بعده المشار اليه بقوله لم يبعد اقرب مما قيل فيكون ما قبلا ابعد على ان يكون كناية عن بعده عن الحق
على ما اشار اليه بقوله ولا يخفى بعده اي عن الحق هذا وهذا المقول صريح ما في الشفاء على ما سبق نقله في الشرح واليه
يشير اليه كلام المحقق المردود بوجوه ثمانية وانما ذهبوا الى الانطواء المذكور لانهم لما اثبتوا له تع علما اجماليا
بجميع الاشياء دفعة من غير صورة قائمة بذاته وعلوما تفصيلية مرتبة اي ذوات العقول والصور القائمة بها كما فصله
الحكيم المحقق او ذوات الممكنات باسرها كما فصله غيره على ما يجيء اورد عليهم بان العلم ولو اجماليا يقتضي اضافة
بين العالم والمعلوم وحيث لا معلوم قبل مرتبة التفصيلي الذي اوله المعلول الاول لا ذاته وهو ظاهر ولا صورة
ايضا اذ لم يقولوا بالارتسام والقيام بذاته تع فلا علم ايضا ولو اجماليا فيلزمكم انكار كونه تع عالما بالاشياء
تعالى الله عن ذلك فاجابوا بانه لا شك انه تعالى عالم بذاته وعلمه بذاته منطو على علمه بالممكنات فذاته تع في تلك
المرتبة تقوم مقام المعلومات فلا يلزمنا وجود العلم الاجمالي الذي اثبتناه له تعالى بدون المعلوم حتى يلزمنا ما
ورده الشيخ المحقق بانه بعيد خارج عن طور العقل بل المعقول في دفع الايراد المذكور عنهم توجيه كلامهم

بابداء بعض المتاخرين من كونه تع عالما بجميع الاشياء دفعة بصورة وحدانية اجمالية حاصلة فى علمه تع غير قائمة بذاته
تعالى ~~فعلى هذا لايلزم وجود العلم الاجمالى بدون المعلوم ولا قيام الصورة بذاته تع غير قائمة بذاته تع~~ فعلى هذا
لا يلزم وجود العلم الاجمالى بدون المعلوم ولا قيام الصورة بذاته تع نعم الاولى ان يلتزم ذلك القيام ايض كما هو مذهب
المتكلمين وظاهر كلام الشيخ فى بعض تصانيفه وما قيل من انه على هذا يكون المعلول الاول هو تلك الصورة الاجمالية — لمبنوی ١
لا العقل الاول وهو خلاف مذهبهم ولو فرض ان تلك الصورة امر اعتبارى وان المعلول الاول هو اول الاعيان الموجودة
فلا يكون الواجب تع بالنسبة اليه علة تامة بسيط بل مع تلك الصورة وهو خلاف مذهبهم ايض فمدفوع بان الحق ان
العلم والصورة من الامور الاعتبارية عندهم ~~كما اشار اليه ابو الفتح~~ وانا لا نم ان الواجب ح لا يكون علة تامة
بسيطة بالنسبة الى المعلول الاول كيف والمراد ببساطة العلة عندهم ان لا تتركب من اشياء موجودة فى الخارج
صرح به بعض الافاضل والا فلا اقل من ان يوجد فى العلة البسيطة الايجاد بمعنى التاثير والا لم يكن العلة
علة ~~مطلوبية~~ فلو لم يكن الصورة حاصلة فى علمه تع او قائمة بذاته تع لم يوجد العلة البسيطة الحقيقية على ما زعمه
بالنسبة الى المعلول الاول ايض وبالجملة ما ذكره القائل مشترك بين توجيه الش وبين توجيه الانطواء فما
هو جوابهم فهو جواب الش وقد قيل ايض بان المراد ببساطة العلة ان لا تتركب من العلل الاربع المشهورة هذا
اذا عرفت هذا فايراد هذا الكلام ههنا ليس لمجرد ابطاله بمناسبة التوجيه المذكور بل الابطال ايض من جهة انه
جواب اخر من طرف الحكماء يدل قوله ههنا وانت خبير بانه اه عن السؤال الثانى من السؤالين السابقين كما اجاب
عنه على مذهب المتكلمين بقوله قد سبق ان الواجب تع موجب بالنظر الى الصفات الذاتية اه وحاصل الجواب
على هذا انا لا نم ان ذلك العلم البسيط الاجمالى صادر عن الواجب تع بالايجاب للزوم الدور او التسلسل او
الانتهاء الى صادر واجب على تقدير كونه صادرا بالاختيار اذ لا صادر ههنا عن الواجب تع ليلزم احد الامور
الثلثة بل ذلك العلم الاجمالى عين الذات وعلمه تع بذاته منطو على علمه بالممكنات فهذا يكفى فى صدور الممكنات عنه اختيارا
من غير لزوم احد الامور الثلثة فعلى هذا معنى الكلام ان هذا اى توجيه كلام الحكماء بما ابداه البعض لدفع السؤال
الثانى من السؤالين السابقين مع بعده اقرب من ايراد ما قيل ههنا لدفعه يعنى انه ابعد منه فى الدفع على انه يكون
ايض كناية عن بعده عن الحق كما اشرنا اليه وعلى كل تقدير لا وجه لحمل هذه العبارة على معنى انه ما قيل ابعد عن الحق على ان
يكون من قبيل قولهم الشتاء ابرد من الصيف اى اشد فى برودته من الصيف فى حرارته وذلك لان حمل اسم
التفضيل على هذا المعنى انما يكون فيما لم يوجد اصل الفعل فى المفضل عليه كما فى قولهم الصيف احر من الشتاء
والعسل احلى من الخل كما قرر فى محله وليس كذلك ههنا اذ التوجيه السابق على مذهب الحكماء بعيد على ما
اشار اليه بقوله سابقا لم يبعد فاذا كان هذا مع بعده اقرب مما قيل يلزم ان يكون ما قيل ابعد قطعا
من التوجيه المذكور البعيد وقد عرفت ان بعد التوجيه المذكور ليس ببعد عن الحق اذ هو قابل للتوجيه
كما اعترف به الحامل فما يكون ابعد عن البعيد المحتمل للحق يكون بعيدا عن الحق على ما هو المراد من قوله ولا يخفى

ولا يخفى بعده عن ~~عبارته جدا~~ ثم اقول ان حمل الاقرب ههنا على هذا المعنى اى كون ما قيل بعيدا عن الحق هو الظاهر وما قيل — لمبنوی ١
يحتمل ان يحمل على ظاهره المفيد لقرب ما قيل فى الجملة والبعد عن القبول بحسب الظاهر ففى كلامه دلالة على توجيه
ما قيل بما قيل مرادهم من الانطواء كانطواء النواة على الشجرة النابتة منها والنطفة على الانسان وهو الموافق
لمسلك الصوفية المرضى عنده وقد اشار اليه فى ذوراته حيث قال ليس المعلول الاول مباينا لذاته تعالى ولا
هو لذاته بل هو بذاته لذات العلة شان من شؤونه ووجه من وجوهه وحيثية من حيثياته الى ما اخر ما قال
مما هو خارج عن طور العقل وليس هذا الخروج مبطلا للكلام عندهم وان كان مبطلا عند اهل الظاهر ففى قوله
ان المعقول رعاية لكلا الجانبين ولكون الخطاب هنا مع اهل الظاهر كان التوجيه المذكور اقرب الوجهين فلا يخفى
ما فيه اما اولا فلانا اشرنا الى ان الانطواء المشار اليه ظاهر كلام الشفاء المنقول سابقا وان كلام الحكيم المحقق
يدور عليه فكيف يتمشى الى توجيه كلامهم بما اشار اليه الصوفية على ان كلام المحقق مردود عند الش بوجوه ثمانية
فلا وجه لتصحيح كلامه بعده واما ثانيا فلان الش صرح فى بعض رسائله ان كون الانطواء المذكور مثل انطواء النواة
على الشجرة يقتضى ان لا يوجد هنا العلم بالفعل اذ لا احاطة للنواة بالشجرة بناء على انه لا شجرة فيها بالفعل
فلو كان الانطواء فى كلامهم مثل انطواء النواة على الشجرة يلزم ان لا يوجد هنا علم بالفعل وهو مع كونه من اشنع
الفساد يخالف صريح ما سبق منه من ان العلم الاجمالى علم بالفعل واما ثالثا فلان السادات الصوفية لا يعترفون
بوجود الممكنات بل يحصرون الوجود فى الواجب تع ويقولون ان الاعيان الثابتة ما شمت رائحة الوجود كما فصله الش
فى ذوراته والذين قالوا بالانطواء المذكور يعترفون بوجود الممكنات فلا وجه لحمل كلامهم على مسلك الصوفية وان
كان كلامهم بالاخرة راجعا الى ما ذكره الصوفية واما رابعا فلان الش سيصرح بانه ههنا كلاما يعلو عن طور علم الكلام
ومراده ما ذكره فى ذوراته فهذا صريح فى ان الش ما حمل الانطواء ههنا على ما ذكر فى الزوراء على ان يكون لفظ
الاقرب بمعنى الاول المفيد لقرب ما قيل فى الجملة والا لم يكن لقوله الاتى بعد هذا الكلام معنى واما خامسا فلان
ما قيل على هذا التوجيه لا يكون جوابا اخر على مذهب الحكماء عن السؤال الثانى من السؤالين السابقين وقد ساقه
الش ههنا لذلك كما اشرنا اليه فالوجه هو المذكور اولا ولا — لان ذاته على ما هو عليه فى حد ذاته من الصفات
الانتزاعية التى هى عين الذات معلومة له تعالى يعنى كما انه تع يعلم ذاته من حيث هو هو كذلك يعلمه من حيث
كونه حيوة وعلما وقدرة ومبدأ للممكنات الى غير ذلك فمن جملة تلك الصفات انه تع مبداء للممكنات على الترتيب
الواقع فيعلم بعلمه بذاته انه مبداء للممكنات وذلك عين العلم بالممكنات او مستلزم له من غير ان يؤدى الى كثرة
ذاته وهو ظاهر ولا فى صفاته لكونها انتزاعية بناء على انه تعالى علمها اجمالا فى ضمن علمه تعالى بذاته من حيث — جمهور الناظرين ٢
مبدائيته لها هذا قيل ليس علمه بالممكنات بواسطة علمه بالمبدئية بل الامر بالعكس لان التصديق بانها مبداء لها
يتوقف على تصور الموضوع اعنى الواجب تع وعلى تصور المحمول اعنى المبداء وهو اى المبداء لكونه نسبة بين الواجب
والممكنات يتوقف تصوره على تصور الممكنات فالعلم بالممكنات سابق على العلم بالمبدائية تصورا كان او تصديقا

الجيب هو الكلنبوى

وآجيب بانه ليس المراد بالمبدئية هذه النسبة المتاخرة عن الطرفين بل خصوصية ذات العلم مع كل معلول فى الواقع
ولما كان العلم بالعلة تصورا او تصديقا مستلزما للمعلول عندهم فمرادهم هنا ان تصور ذاته بكل اعتبار يستلزم
تصورات جميع المعلومات من الجواهر والاعراض ومنشأ ذلك الاستلزام تصور ذاته من حيث الخصوصيات لا من حيث
هو هو ولا من حيثية سائر الصفات الانتزاعية ومعلوم ان بعض التصورات مستلزم للتصديق وان لم يكن
كاسبا له فبمجرد تصور ذاته من حيث الخصوصيات يلزم ان يعلم جميع الممكنات واحوالها دفعة تصورا وتصديقا
بحيث لو وقعا فى العلم الحصولى التفصيلى كان التصورات متقدمة على التصديقات وهذا هو معنى قوله تعلمها بعلمه
بذاته من غير ان يؤدى الى كثرة ذاتية او اعتبارية فى ذاته وصفاته ونحن نقول تلك الخصوصية الكائنة
مع كل معلول فى الواقع نسبة ايض بين العلة والمعلول فتصور الذات من حيث الخصوصية انما يكون بعد تصور
المعلول اذ لا ينشأ خصوصية العلة الا من خصوصية المعلول صرح به الش فى حواشى التجريد فيلزم ايض كون
العلم بالممكنات سابقا على العلم بالخصوصية المذكورة كما فى صورة العلم بالمبدئية وايضا ان كان تلك الخصوصية
امرا انتزاعيا لا يصح صدور المعلولات الذاتية عنه تعالى فى الازل اذ الامر الانتزاعى انما يكون باعتبار توهم
المتوهمين واذ لا وهم ولا توهم هنا فلا انتزاع ولا صدور بها اى بتلك الخصوصية وان كان امرا اعتباريا له
ثبوت ما فى الجملة فيؤدى الى كثرة فى صفاته الاعتبارية وهو خلاف مذهبهم وان كانت امرا موجودا فان كانت
مغايرة لذات العلة لزم الكثرة الصفاتية قطعا وان كانت عين العلة لزم الكثرة الذاتية قطعا ايض لما تقرر عندهم
من انه لابد لكل مع معلول فى الواقع وهذه الترديدات واردة على صورة المبدائية ايض وهذا نظر الش المحقق
فى رد ما قيل ههنا من حديث الانطواء وانه لم يتفطنه الفاضل المحشى وغيره فتدبر هذا الله تعالى
كما انا نعلم اه اى كما ان النفس الناطقة تعلم ذاتها بالعلم الحضورى المتعلق بذاتها حيا اى دراكا فعالا لما
يالى من ان الحيوة عند الحكماء كون الذات دراكا فعالا لا عالما قادرا وان اشتغلت النفس بالامور الخارجة
عنها لان تلك الصفات الثلثة لابد للنفس من حضورها ما دامت نفسا وآلا اى ولو لم يكن النفس عالمة بذاتها
من حيث كونها حيا قادرا عالما لم يكن علمها بذاتها على ما هى عليه فى حد ذاته ضرورة ان ذات النفس حى عالم
قادر لا يمكن مفادقتها عنها ما دامت موجودة متصرفة فى البدن وان امكن غفلتها عن سائر صفاتها وبهذا
ظهر انه لا كلام على هذه الملازمة ولا حاجة الى تلخيص هذا الكلام بما يؤل الى ما ذكرنا مع ظهوره من العبارة
اذ المقصود ههنا انما هو تمثيل حديث الانطواء فكما ان النفس عالمة بذاتها بحيث كونها حيثياتها فكما ان
النفس لا يمكن لها الغفلة عن الصفات المذكورة فى وقت ما كذلك لا يمكن للواجب تع الغفلة عن جميع حيثياته
والا لجاز اتصافه امر اخر بتلك الحيثية المغفولة فيكون ذلك الامر علة للمعلول وهو خلاف ما حقق عندهم من
انه لا موجود الا وهو معلول للواجب تع هكذا ينبغى ان يقرر هذا الكلام   وذلك اى كون التوجيه المذكور
اقرب لان كون العلم بذاته منطويا على علمه بالممكنات فيما قيل انما يكون بكون العلم له لذاته عين العلم بالمعلومات

بالمعلومات حتى يصح الانطواء المذكور على ان يكون من قبيل انطواء الكل على الاجزاء اذ لو كان الانطواء المذكور من قبيل
اشتمال الاصل على الفروع لكان باطلا قطعا لا حاجة الى بيانه وكون العلم بالعلة عين العلم بالمعلول من دون لحصول
المعلول اى من غير ان يحصل شئ من ذات المعلول وصورته فى ذات العلة مع ان المعلول مباين للعلة اى ليس عينها
ولا جزئها ولا صورة حالة فيها لا يخ عن كدر واختلاط ببطلان اذ الكدر هو ضد الصفو على ما فى اللغة اى ليس
بصاف عن البطلان اذ المعقول اى الذى يقبله العقل بحيث يعرى عن البطلان منحصر فى ان يكون العلم بالكل دفعة
بحصول صورة واحدة فى الذهن مطابقة للكل من حيث هو وينحل الى العلوم التفصيلية المتعلقة باجزاء ذلك
الكل وذلك الانحلال ممكن فيما كان العلم الاجمالى علما حصوليا اى صورة وحدانية كما قررناه لا فيما كان علما حضوريا
بحضور ذات العلة وذوات المعلول كما فى صورة الانطواء على ما قيل لان العلم فيه لما كان عين المعلوم فلو كان العلم
بالعلة عين العلم بالمعلول كان العلة عين المعلول وكان انحلال العلم الاجمالى الى العلوم التفصيلية ح انحلال
العلة الى المعلولات وهو بط قطعا اذ المعلولات ليست مما ينحل اليها العلة والا لزم انحلال ذات الواجب تع الى
الممكنات تعالى الله عن ذلك وقد اشار الى هذا بقوله وليس المعلولات اه واذا بطل الانحلال المذكور فلم يبق هنا
الا كون العلم بالعلة عين العلم بالمعلول بدون الانحلال اذ لم يقولوا بقيام الصورة الوحدانية بذات العلة
ولا يتصور ذلك فى العلم الحضورى وهذا اى على تقدير صحته يفضى الى ان يكون العلم باحد المتضايفين المشهورين
عين العلم بالمضايف الاخر ولا يخفى بعده عن الحق وحاصل ايراده ان ما قيل بط اذ لو كان علم الواجب تع بالممكنات
علما اجماليا حضوريا من غير قيام صورة وحدانية بذاته تع يلزمه احد الفسادين اما انحلال ذات الواجب
تع الى الممكنات واما كون العلم باحد المتضايفين عين العلم بالمضايف الاخر والكل بط وقد عرفت ان ما ذكر
ما قيل ههنا يكون جوابا اخر عن السؤال الثانى السابق مستندا بحديث الانطواء المؤيد بما ذكره من الوجه
فيكون ذلك السند وتاييده باطلا ايض مستلزما لاحد الفسادين فلو اعتبر كونه دليلا لما قيل كان ذلك
باطلا ايض هذا ولم يتعرض لاحتمال انحلال الصورة الى الممكنات مع انه المناسب بظاهر القول من دون لحصول
المعلول وصورته اه اذ الكلام هنا فى العلم الحضورى لا فى الحصولى وتعرضه هناك لكون الكلام المذكور
بطريق النفى وهم لم يقولوا بها بالصورة ايض واما عدم تعرضه لاحتمال انحلال صفة غير الصورة الى الممكنات
فظاهر جدا اذ الكلام فى الصورة وهم لم يقولوا بها وبانحلالها فضلا عن انحلال صفة غير الصورة ولا
ليساعده ايض سابق الكلام والقول بان قوله مع ان المعلول مباين للعلة شامل له ليس بشئ بل معنى
هذا الكلام ان المعلول ليس عين العلة ولا جزئها ولا صورة حالة فيها على ما هو النزاع فيه وبهذا التحرير
اندفع هنا امور منها ما اورد على قوله وليس المعلولات مما ينحل اليها العلة بان الكلام ليس فى المعلول والعلة
بل فى العلم بهما انتهى وما اجيب عنه بان فى كلامه تسامحا والمراد ليس العلوم بالمعلولات مما ينحل اليها العلم
بالعلة يظهر فساده مما قررناه ايض اذ لما كان العلم الحضورى عين المعلوم كان العلة هنا عين المعلول فلو

وجه حمله على التسامح وتقدير العلم في كلا الجانبين وان اراد من العلم المعدد العلم الحصولي كان هذا الكلام مع كونه مخالفا لما فهم

حينئذ م ممنوعا جدا لانا نمنع عدم الانحلال المذكور ح ومنها ما قيل انهم لم يدعوا العينية بل الانطواء اذ لا صحة لادعاء عينية علم

الواجب بذاته لعلمه بالممكنات لان ذاته تع من جملة المعلومات الممتنعة فلا يصح قوله لان كون العلم بالعلة عين العلم بالمعلول

وقوله فذلك يقتضي اه وذلك لانا قد اشرنا الى ان هناك معدد او ان معنى قوله وذلك لان اه ان كون التوجيه المذكور

اقرب مما قيل لان كون العلم بذاته منطويا على علمه بالممكنات انما يكون بان يلاحظ في الذات جميع الخصوصيات والصفات

الانتزاعية والا فالعلم بالذات من حيث هو هو لا يتصور فيه انطواء علمه بالممكنات الا كانطواء الاصل على الفروع وفساده

غني عن البيان ومن البين ان العلم بالذات بجميع الخصوصيات والحيثيات منطو على علمه بالممكنات كانطواء الكل على الاجزاء

وذلك يقتضي ان يكون العلم بالعلة عين العلم بالمعلول وظهور بطلان كون الانطواء في كلامهم من قبيل انطواء الاصل

على الفروع لم يلتفت اليه الشارح في تقرير كلامهم واكتفى بالعينية فالايراد المذكور انما نشأ من التقصير في تقرير قوله

وذلك لان كون اه حيث قال هناك وذلك اي كون التوجيه المذكور اقرب لاجل ان كون العلم بالعلة عين العلم

بالمعلول لا يخ عن كدر انتهى فبنى عليه ما بنى وقد عرفت حقيقة الحال في ذلك فافهم الفرق بين التقريرين فظهر من

هذا ان المراد من كون العلم بالعلة عين العلم بالمعلول كون العلم بالعلة من حيث الخصوصية عين العلم بالمعلول كما اراده من

الانطواء المذكور   العلم م باحد المتضائفين المشهورين والمراد بهما ههنا ذات العلة وذات المعلول لان التقابل

اذا كان بين الموصوفين كالاب والابن والعلة والمعلول وكالاسود والابيض والعالم والجاهل يسمى مشهوريا

وان كان بين الصفتين كالابوة والبنوة والعلية والمعلولية وكالسواد والبياض والعلم والجهل يسمى

حقيقيا وكما تقسيمهم التضاد الى الحقيقي والمشهوري وكذا تقسيم العدم والملكة اليهما بشرط التعاكس في

الحقيقة والمشهورية فيهما على ما فصلوه في الكتب الكلامية فانما هو في الاوصاف المتضادة والمتقابلة بالعدم والملكة لا في موصوفاتها هذا غاية تقرير الكلام على ما فهمه بعض الناظرين من التوصيف بقوله المشهورين

حينئذ م وعندي ان الوصف المذكور ليس مقابل الحقيقي حتى يجري المشهورية والحقيقية في اقسام التقابل كلها ما عدا

الايجاب والسلب اذ هو مخالف لتصريحاتهم حيث خصوا ذلك التقسيم بتقابل التضاد وتقابل العدم والملكة

كما اشرنا اليه بل المراد هو اشتهار كونهما متضائفين بحيث لا يخفى على احد فعلى هذا يكون المراد منه اعم من ذات العلة وذات

المعلول ومن المأخوذ مع الوصف على ما هو الظاهر ههنا اذ العينية والاستلزام في السؤال الاتي انما يكون بالنظر

الى المأخوذ مع الوصف بناء على انهم لم يدعوا الانطواء المذكور وكذا العينية في تقرير الشارح الا في العلم بالعلة بذاتها من

حيث المبدائية والعلية فتدبر وبالله التوفيق   فان قلت العلم بالعلة سبب العلم بالمعلول كما هو المشهور

حيث قالوا العلم بالعلة التامة يوجب ويقتضي العلم بالمعلول فان العلم بالعلة التامة لا يتم من غير العلم بكونها

مستلزمة لجميع ما يلزمها لذاتها وهذا العلم يتضمن العلم بلوازمها التي منها معلولاتها الواجب وجوبها ثم انه

تع يفصل سائر الاشياء التي بعد المعلول الاول من حيث وقوعها في سلسلة المعلولات النازلة من عنده اما

طولا لا كسلسلة المعلولات المترتبة المنتهية اليه في ذلك الترتيب او عرضا كسلسلة الحوادث التي لا ينتهي اليه في

ذلك الترتيب لكنها تنتهي اليه من جهة كون الجميع ممكنة محتاجة اليه وهذا معنى قول الشيخ في الاشارات واجب

الوجود بعد كونه عاقلا لذاته يعقل ما بعده من حيث هو علة لما بعده ومنه وجوده ويعقل سائر الاشياء

من جهة وجوبها في سلسلة الترتيب النازل من عنده طولا وعرضا انتهى وقد اشار اليه في موضع اخر العناية هي احاطة علم

الاول تع بالكل وبالواجب ان يكون عليه الكل حتى يكون على احسن النظام وبان ذلك واجب عنه وعن احاطته به

فيكون الموجود وفق المعلوم على احسن النظام من غير انبعاث قصد وطلب من الاول الحق تعالى فعلم الواجب تعالى

بكيفية الصواب في ترتيب وجود الكل منبع لفيضان الخير في الكل وبالجملة فكلمات الشيخ في مواضع صريحة في ان العلم

بالعلة سبب للعلم بالمعلول كما شرحها به الحكيم المحقق وغيره فمرادهم من الانطواء المذكور هو هذا المعنى لا عينية

العلم بالعلة للعلم بالمعلول كما حملت كلامهم على ذلك بحيث لزم عليهم احد الفسادين واذا كان مرادهم ذلك

فلا يلزمهم احد الفسادين الحلول ذات الواجب تع او لزوم كون العلم باحد المتضائفين عين العلم بالاخر اما عدم

لزوم الاول ح فظاهر واما عدم لزوم الثاني فلان السببية المذكورة لا يجري في سائر المتضائفين

كالاب والابن اذ لا علاقة بينهما بها يكون العلم باحدهما سببا للعلم بالاخر بل غايته ان لا ينفك تعقل احدهما

عن تعقل الاخر اذا لوحظ وصف التضائف بينهما ومن البين انه ليس من السببية في شيء اذ السببية

تقتضي تقدم العلم بالعلة على العلم بالمعلول وغاية وجود التضائف بين الاب والابن يقتضي ان لا

ينفك تعقل احدهما عن تعقل الاخر بحيث يكون التعقلان في زمان واحد مع التغاير بينهما قطعا هذا

حل كلام السائل وتقريره واما تطبيقه على ما سبق من الشارح فقد عرفت اذ قوله سابقا وذلك لان كون

اه ظاهر في ان الشارح حمل الانطواء في كلامهم على ادعائهم عينية علم الواجب بذاته لعلمه بالممكنات اذ حمله على

انطواء الاصل على الفروع فاسد لكون العلم الاجمالي علما بالقوة لا بالفعل فلما حمل على ما حمل ابطل بذلك

ما قيل باستلزامه احد الفسادين اما الحلول ذات الواجب تع الى الممكنات واما كون العلم باحد المتضائفين

عين العلم بالاخر فان كان ذكر ما قيل ههنا لكونها جوابا من طرف الحكماء عن السؤال الثاني السابق من السؤالين

المذكور بعد الوجه الثامن على المحقق كما هو الظاهر كان الكلام المذكور من الشارح ابطالا لا لذلك السند باستلزامه

احد الفسادين ايضا فيكون السؤال المذكور معارضة بذلك التحرير متضمنة لمنع استلزام ... تسليم

المذكور احد الفسادين المذكورين على ان يكون ذلك التحرير سندا لذلك المنع وتقريره انهم صرحوا بان العلم

بالعلة سبب مستلزم للعلم بالمعلولات فلما كان العلم بالعلة سببا مستلزما للعلم بالمعلولات يلزم ان يكون

علم الواجب تع بذاته منطويا على علمه تع بالممكنات على ما ارادوه فعلى هذا لا نم ان دليلهم على الانطواء المذكور

مستلزم لاحد الفسادين لان ذلك انما يستلزمه اذا كان المراد من الانطواء عينية علم الواجب تع بذاته

لعلمه بالممكنات وليس فليس والحاصل ان عدم كون المراد من الانطواء المذكور عينية علم الواجب تع للعلم

بالممكنات مقطوع به عند السائل ثم ربما يجعله دليله معارضا لدليل الشارح الذى اقامه على ابطال تلك العينية وربما يجعله سند المنع دليل الابطال فما قيل فى الحاصل من ان عدم انحصار المعقول من العلم الاجمالى فيما ذكره الشارح وشموله للعلم السببى مقطوع به عند السائل ثم ربما يجعله معارضا لدليل الشارح فى ابطال ما قيل وربما يجعله سند المنع دليل الابطال فقد اشتغل بما لا يعنى اذ الكلام ههنا ليس الا فى الانطواء المذكور وبيان المراد منه ثم اراد وامر الانطواء المذكور كون علمه تع بالممكنات علما اجماليا لكن مطمح نظر السائل ههنا انما هو تحرير الانطواء كما لا يخفى على اولى النهى

منه رحمه

قلت لو سلم انه كذلك اه جواب عن المعارضة المذكورة بحيث يتضمن ابطال سند المنع المتضمن للنقض السابق باستلزام دليل ما قيل احد الفسادين اما الجواب فبالمنع بان يقال ان اريد بقولهم العلم بالعلة سبب للعلم بالمعلول الجزئية اعنى العلم ببعض العلل فمسلم لكنه غير مفيد اذ لا يلزم منه كون علم الواجب تع بذاته سببا للعلم بالممكنات على ما هو مطلوبهم ههنا وان اريد الكلية اعنى العلم بكل علة فمم سواء اريد بالعلة والمعلول ذاتهما او من حيث اتصافهما بالعلية والمعلولية على ما هو الظاهر من كلامهم حيث جعلوا علم الواجب بذاته من حيث المبدئية مستلزما للعلم بالممكنات اما اذا اريد بهما ذاتهما فلانه ح يكون المراد بهما وجودهما الخارجى ولا يلزم من العلم بالعلة الخارجية العلم بمعلولها الخارجى الا يرى انا كثيرا ما نرى النار ونعلمها ولا يخطر ببالنا معلولها الذى هو الدخان واما اذا اريد بهما ذاتهما مع وصف العلية فلانهما متضائفان لا يعقلان الا معا بحيث لا يتصور هنا التقدم والتاخر ولذلك السبب اذ يجب ان يكون الاول متقدما على الثانى ولذا لم يجز اخذ احد المتضائفين فى تعريف الآخر للزوم التقدم والتاخر بين التعريف والمعرف وعدم امكانهما اى التقدم والتاخر فى المتضائفين وقد حقق ذلك فى المنطق ولو سلم ان العلم بكل علة سبب للعلم بالمعلول فان اريد من العلم بالمعلول العلم بالمعلول فى الجملة فمسلم لكنه غير مفيد اذ لا يلزم من ذلك كون علم الواجب تع علة للعلم بكل معلول لها سواء كان معلولا لها بالذات اى بلا واسطة شرط او بواسطة شرط كما فى ما عدا المعلول الاول فمم ولو سلم ذلك ايض فلا نم لزوم الانطواء المذكور لم بحيث يكون علم الواجب تع بذاته عين العلم بالممكنات عين الممكنات كما كان علمه تعالى بذاته عين ذاته فلزمهم كون علم الواجب بذاته عين العلم بالممكنات عندهم كما سبق من تقرير كلام المحقق ايض هذا هو الكلام فى تقرير قوله لو سلم انه كذلك فلا نم اه واقتفينا فيه للبعض ولخصنا كلامه مع بعض الزيادة لكن الحق كما نص عليه صاحب المحاكمات ان مرادهم من ذلك القول ان العلم بالعلة التامة يستلزم العلم بكل معلول لها اما بالذات او بواسطة بشرط ولا شك ان الواجب تع علة تامة مستقلة لبعض المعلول وعلة تامة مع الغير للبعض الآخر من المعلول وانه تعالى يعلم العلة التامة فى الجميع فالعلم بالعلة التامة موجب للعلم بالمعلول فهو تع عالم بجميع الممكنات وهذا مرادهم فلا وجه للترديدات المذكورة ولما كان هذا امرا قطعيا سلمه الشارح وقال لو سلم انه كذلك فلا نم اه يعنى انه لو سلم تلك المقدمة المذكورة فلا نم انه يلزم منه ان يكون علم الواجب تع بذاته عين العلم بجميع الممكنات على ما ادعيتم ذلك بمعنى الانطواء المذكور

وان اريد من العلم بالمعلول العلم بكل معلول بالذات او بالواسطة فمم

منه رحمه

صحح المقدمة من جانب الخصم لانه لا يسلم ان الواجب تع يعلم العلة التامة فى الجميع فافهم

المذكور لان غاية المقدمة المذكورة كون علم الواجب بذاته فقط او مع غيره علة لعلمه بجميع الممكنات ومن البين ان ذلك انما يكون علما اجماليا بها كما ادعيتم ذلك من الانطواء لو كان ذلك العلم علما بالممكنات وهو مم فضلا عن كونه علما اجماليا بها وهذا هو المراد من قوله لا نم ان العلم بها عين العلم بالمعلول والمط ههنا ذلك وتوضيحه ان العلم بالعلة اذا كان سببا للعلم بالمعلول كان اللازم هنا كون علم الواجب تع بذاته سببا للعلوم المعلولات ضرورة ان علمه تعالى بذاته لا يكون سببا لذاته ولا لعلمه بذاته واذا كان علم الواجب تع بذاته سببا لتلك العلوم كانت تلك العلوم سببا للممكنات ايض كونه اى علم الواجب بذاته علما بالممكنات فضلا عن كونه علما اجماليا بها بل ليس علما بعلوم الممكنات ايض فضلا عن كونه علما اجماليا بنفس الممكنات ومبنى الكل على ان العلم السببى بالشئ لا يجب ان يكون علما بذلك الشئ فعلم الواجب بذاته تع سبب لتلك العلوم ولتلك الممكنات ايض كما اشرنا اليه فذلك العلم الواجبى كما لا يكون علما بتلك العلوم لا يكون علما بتلك الممكنات بل اولى فضلا عن كونه علما اجماليا وهذا مراد من قال ههنا من ان العلم السبب ليس عين المسبب اى الممكنات كما هو الظاهر من سوق الكلام ههنا او العلوم التفصيلية كما هو المحتمل ايض فكيف يكون العلم باحدهما عين العلم بالآخر بل الموجود هو الاستلزام بينهما وذا ليس بمطلوب لهم فما قيل من انه ليس مراده انا لا نم ان العلم السبب عين المسبب الذى هو العلوم التفصيلية كما قيل اذ لا يدعيه احد لتغاير السبب والمسبب قطعا فذلك المنع ح يكون منعا لمقدمة غير ملتزمة وهو خارج عن قانون المناظرة ففيه ان مراد هذا القائل من المسبب الممكنات لا علومها ولو سلم فلا نم انه منع مقدمة غير ملتزمة لان من يدعى ان العلم بالعلة عين العلم بالمعلول اذا بنى ذلك على السببية كما حرره السائل لزمه ادعاء كون علم الواجب بذاته عين العلوم التفصيلية وان كان غرضه الاصلى كون علم الواجب بذاته عين العلم بالممكنات وانتم منها ان علم الواجب بذاته علما اجماليا بالممكنات او كان فاولى ان يدعوا كونه علما بتلك العلوم التى هى العلم بالممكنات وعلما بتلك العلوم مآل الى شئ واحد لان ذلك العلم السببى من حيث التعلق بالممكنات عين العلوم التفصيلية وقد سبق ان بعض الافاضل اول قولهم تخليصا للحكيم المحقق عن الايجاب المحض ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل ان علم المصلحة فى مرتبة العلم الاجمالى فى ايجاد المعلول الاول يصدر منه فى مرتبة العلم التفصيلى وان لم يعلم المصلحة فى تلك المرتبة لم يصدر منه فى المرتبة التفصيلية والمط ذلك اى والحال ان مطلوبكم ههنا اى فى القول بالعلم الاجمالى ذلك اى العينية المذكورة لانا نحن وانتم معاشر القائلين بالعلم الاجمالى نريد ان نحقق علم الواجب تع بحيث لا يفضى الى كثرة فى ذاته وصفاته فعدم الافضاء المذكور يكون باحد الامرين اما بقيام الصورة الاجمالية بذاته مع او بنفسها وقد ابيتم عن ذلك واما بكون علم الواجب تع بذاته علما بالممكنات من غير ان يوجد هنا صورة ولو اجمالية كما التزمتم به ومن البين ان كلا من ذلك لا يحصل بمجرد استلزام العلم بالعلة للعلم بالمعلول من غير ان يوجد هنا صورة كما هو مدعاكم فى ذلك الاستلزام فضلا عن حصول كل منهما بالعلم السببى اما عدم حصول مطلوبنا من العلم الاجمالى بذلك الاستلزام فظاهر واما عدم حصول مطلوبكم به فلان الاستلزام عدم الانفكاك بين العلمين ومن البين انه لا يلزم من ذلك كون علم الواجب

وثم البيان انه لا يلزم ثمرة ذلك م

كذلك

منه رحمه

بذاته علما اجماليا بالممكنات فلو يحصل مدعاكم الذى هو انطواء علم الواجب بذاته على علمه بالممكنات هذا ويستفاد
من هذا الكلام ابطال لسند المنع السابق الضمنى لمعارضة السائل وحاصله انه لو كان العلم السببى للممكنات
عين العلم الاجمالى بها فاما ان يكون ذلك العلم الاجمالى علما حصوليا بصورة اجمالية فيلزمكم الوقوع عما هربتم واما
ان يكون علما حضوريا بان يكون عين الممكنات فى الوجود الخارجى فيرد عليكم المنع المذكور كيف ولو صحت
العينية المذكورة لزم احد الفسادين فمن قال فى تقرير هذا الكلام من انه اشارة الى ان ليس لكم ان تقولوا
ان العلم بذاته سبب للعلم الحصولى بقيام الصور العلمية لاستعداده لاستلزامه كثرة الصفات الحقيقية التى
هى الصور ولا صورة اجمالية لاستلزامه ايض كثرة الصفات حقيقية كانت او اعتبارية بناء على ان لتلك
الصورة الواحدة اعتبارات حاصلة للذات والكل خلاف مذهبكم والحاصل ان العلم السبب ان كان عين
العلم الاجمالى بالممكنات يرد عليكم المنع المذكور وان كان غيره كان الاجمالى صورة قائمة بذاته تع فيلزم تكثر
الصفات ثم قال والاولى للشارح لانكم تريدون بدل قوله لانا نريد اه وغاية توجيهه انا نريد فى مدعاكم هنا
اى تحقيق فى علم الواجب بالممكنات من غير محذور ولا يسعكم خلافه فيكون المنع المذكور منع المقدمة الملتزمة
عندكم ثم بنى على هذا تقرير الابطال الضمنى لسند المنع الضمنى للمعارضة السابقة انتهى فمثله كمثل من يحمل
الاحمال من غير ان يحصل له الاتمام وذلك لانه قررا ولا كلام الشارح بما يخالف المرضى عنده بل الواقع ايض لان العلم
الاجمالى اذا كان بقيام الصورة الوحدة بذاته لا يلزم هنا تكثر فى الصفات واما اعتبارات تلك الصورة فلو سلم
ان لها ثبوتا ما لكنها ليست بصفات قطعا مع ان تلك الاعتبارات اجمالية ايض فى مرتبة العلم الاجمالى ولو
كان الامر كما زعمه يلزم كثرة الصفات فيما ذهب اليه الشارح من العلم الاجمالى ولا يقول به احد وثانيا بنى على هذا
التقرير الفاسد عدم اولوية عبارة الشارح المذكورة وادعى اولوية ان يقال لانكم تريدون ولم يدر ان
عبارة الشارح كما قررناه ادخل فى الالزام المطلوب ههنا وثالثا بنى عليها تقرير الابطال الضمنى لسند
المنع الضمنى بان يقال لو كان العلم السبب عين العلم الاجمالى بالممكنات فاما ان يكون علما حضوريا بها
بها فيلزم احد الفسادين او حصوليا فيلزم تكثر الصفات ولم يدر انه على هذا يلزم اضمحلاله لتحقيق الشارح فى
العلم الاجمالى فكيف يتصور ان الشارح المحقق هدم تحقيقه بعد ما شيد اركانه وكل ذلك نشأ من قلة التأمل
وسوء التدبر فى المقام فالوجه فى تقرير الكلام ما اشرنا اليه اولا من غير ملامة على الشارح المحقق لا فى تقريره
ولا فى عبارته واما ما قيل فى تقرير قوله وذلك لا يحصل بمجرد الاستلزام بل الاستلزام يقتضى التعدد
والتكثر وما قيل ايض لجواز استلزام امر واحد امورا متكثرة كالعلوم بالممكنات فيلزم التكثر فى صفاته
فقد رده الفاضل المحشى الاول بانه وان كان كذلك لكنه خارج عن غرض الشارح ههنا من ان دعوى العينية
لا يتم بمجرد الاستلزام الاعم فضلا عن استلزام السبب ورد الثانى بان مثله كمثل حامل الاشربة من غير علم منه
ببيت العروس ولم يدر ان القول الثانى تأييد للقول الاول بل دليل وغرضهما تقرير كلام الشارح بان يقال

كمبنوي ٢

خطائي ١
وكفوي ٢
كمبنوي ٢

يقال ان مدعاكم معاشر اصحاب الانطواء لا يتم بمجرد الاستلزام اذ الاستلزام يقتضى التعدد والتكثر لجواز
استلزام امر واحد امورا متكثرة كالعلوم فلا يكون علم الواجب تع بذاته علما بها فضلا عن كونه علما اجماليا
بانفس الممكنات بل يلزم هنا تكثر الصفات جدا فمثل منهما راح الى بيت العروس مع الاشربة والفلوس وكان
جلوسا على الارائك فى الفلوش جمع فلس وهو وقت الصباح واعلم انهم ذكروا التكرير لما سبق لفائدة دفع توهم ان يكون لهم دليل
اخر صحيح على حديث الانطواء كذا قيل والاولى ان يقال ان ذكره فيما سبق انما هو على ان يكون سندا للجواب عن
السؤال الثانى من السؤالين السابقين وابطال الشارح هناك اياه ابطال لذلك السند وذكره هنا مستقلا
وابطله بما يأتى ولك ان تقول اورده ثانيا ليبطله بامر غير السابق كما ستطلع عليه لا ينطوى فى
حضور الاخر والا لزم الخلال احد المتباينين الى الاخر او كون العلم باحدهما عين العلم بالاخر والكل باطل
قطعا ولو فرض بين تينك المتباينين اى نسبة من العلية والمعلولية وغيرهما لان ذلك الفرض لا يدفع لزوم
احد الفسادين لهم ههنا ولو صح ما ذكروه اشارة الى نقض اخر لدليلهم او لحديث الانطواء يعنى
لو صح ما ذكروا من ان علمه تع بذاته انما يكون بالعلم باحوال ذاته ومن جملتها كونه مبداء للممكنات فيعلم تلك المبدئية
بعلمه بذاته وهذا عين العلم بالممكنات ايض فلا يكون حاجة فى كون علمه بذاته علما اجماليا بالممكنات الى ان يقولوا
بان كون علمه بذاته علما بالممكنات انما هو بان علمه بذاته علم بكونه مبداء للممكنات فهو علم اجمالى بها وتلخيصه
ان مدار الاستدلال انما هو على اعتبار مطلق النسبة ولا مدخل لخصوصية العلية والمبدئية فعلى هذا
يكون علم الواجب بذاته علما اجماليا بالممكنات باعتبار العلم بمبدئيته لها المندرج فى علمه بذاته جار فى كون علم
الواجب بذاته علما اجماليا بالممكنات باعتبار العلم بمغايرة ذاته لها المندرج فى علمه بذاته ايض مع انكم لا
تقولون به قطعا فيكون نقضا الزاميا وهذا مع وضوحه من عبارة الشارح خفى على بعضهم فزعم انه نقض اجمالى
لدليلهم باجراء خلاصة الدليل فينا اذ مدار الاستدلال انما هو على اعتبار النسبة التى يتوقف العلم بها على العلم بالطرفين
مع الذات ولا مدخل فيه لخصوص العلية والمبدئية بل المدخل فيه انما هو لمطلق النسبة ومن جملتها المغايرة فيجرى
خلاصته فينا بان يقال كل واحد منا يعلم ذاته واحوالها ومن جملتها مغايرته لسائر الممكنات والعلم باحد المتغايرين
مع وصف المغايرة يستلزم العلم بالمغاير الاخر كما فى العلة والمعلول فلو صح دليلهم يلزم ان يكون كل واحد منا عالما
بجميع الممكنات علما اجماليا بالفعل لا بالقوة بعنوان المغاير مع ان الحكم المذكور متخلف فينا قطعا ولا يخفى ان هذا
لا يفهم من العبارة اصلا ومع ذلك فالفرق بين العلم بالمبدئية وبين العلم بالمغايرة ظاهر لان غاية العلم بمغايرة
ذاته لما عداه انما هو بانه ليس عينه وانه منفك عما عداه ايا كان فالعلم الاجمالى هنا علم بالقوة لا بالفعل
ولا كذلك العلم بالمبدئية لجميع الممكنات اذ لا بد فيه من العلم بها بالفعل ولو اجمالا فلا جرم بان قطعا على ان علمنا بغيرنا
حصولى وكلامهم فى العلم الحضورى كما قيل لكن الكلام فى العلم بالمغايرة التى هى من احوال الذات على ما قرره الناقض
المذكور وفى كون هذا العلم علما حصوليا نظر لان العلم بالمغاير الذى هو العلم الحصولى هذا واما ما قيل من ان هذا

ولا يخفى ما فيه من الغفلة عن اللطائف ٢

لكن فى ذلك علمه بجميع الممكنات ... ذاته مغايرة لها ... ص

كمبنوي ٢

النقض على التقرير السابق ليس بشئ ايض اذ لهم ان يقولوا الخصوصية العلية مدخل فى الاستدلال اذ ليس حضور احد
المتغايرين اللذين لا علية بينهما عند الاخر كحضور المنفعل عند فاعله وان يقولوا ليس المراد من المبدأية والعلية هذه
النسبة التى يتاخر العلم بها عن العلم بالطرفين بل خصوصية الذات مع كل معلول وتلك الخصوصية عندهم عين الذات فالعلم
بالذات يفيض الاشياء بسببه عن الذات وتحصيل النسب انما هو بعد فيضانها وذلك الفيضان عن تعقل الواجب لتلك
الاشياء فى مرتبة العلم التفصيلى فكيف يكون النسبة المتاخرة معتبرة فى مرتبة العلم الاجمالى ففيه نظر اما اولا فلانا لانم
انه لا يكون حضور احد المتغايرين عند الواجب تع المغاير له كحضور المنفعل عند فاعله نعم لا يكون كذلك بالنظر الى غير
الواجب تع واما ثانيا فلما قدمنا من ان تلك الخصوصية كالمبدئية نسبة متاخرة بين الواجب والممكنات فما يلزم احدهما
يلزم الاخر ثم ان تلك الخصوصية انما تنشأ من خصوصية المعلول على ما حققه فى حواشى التجريد فيلزم كون العلم بالممكنات
سابقا على العلم بتلك الخصوصية وايض ان كانت تلك الخصوصية امرا انتزاعيا لا يصح صدور المعلولات الذاتية عنه تعالى
فى الازل بتلك الخصوصية بل لا يصح صدور المعلول بها مطلقا وان كانت امرا اعتباريا له ثبوت ما فى الجملة او امرا
موجودا مغايرا للذات لزم الكثرة فى صفاته وان كانت عين الذات لزم الكثرة الذاتية لما تقرر عندهم من انه لابد
لكل علة من خصوصية مع كل معلول فى الواقع واما ثالثا فلانه لو كان تحصيل تلك النسب اعنى المبدئية والمعلولية بعد
فيضان الاشياء عن الذات ولم يكن تلك النسب معتبرة فى مرتبة العلم الاجمالى لم يكن علم الواجب بذاته علما اجماليا
بالممكنات على ما هو مدعاهم ضرورة ان الواجب تع لم يكن عالما بمبدئية لها فى تلك المرتبة ح على ما ذكره حتى يكون
عالما اجماليا بالممكنات فى تلك المرتبة وقد عرفت انفا ان العلم بالخصوصيات لا يقتضى كون علمه تع فى تلك
المرتبة علما اجماليا بالممكنات اذ لا تعدد للخصوصية فى تلك المرتبة ايض والحق ان دليلهم ظاهر فيما ذكره الش
وان النقض لا يندفع بما بيناه فى ظاهر كلماتهم ويؤدى الى خلاف الواقع بل هو ادل الكلام عليهم وستعرف
منا تقرير مرامهم بحيث يندفع كثير من المفاسد عنه كما اشرنا اليه فى الجملة فى تحقيق كلام الشفاء
ثم اى بعد ما عرفت النقض الوارد عليهم المذكور انفا انهم ذكروا ان علمه تع بالاشياء حضورى اذ علمه
تعالى بذاته حضورى عند الكل والحال ان المعلوم فى ذلك العلم هو بعينه الصورة العينية اى الخارجية
بعونه ان يوجد العلم الحضورى المرتسمة فلا بد ح ان يكون للمعلوم وجود فى الخارج حتى يوجد العلم الحضورى
الذى ذكروه هنا فلو كان علمه تعالى بالاشياء حضوريا كما ذكروا ومن جملتها الحوادث يلزم اما قدم الحوادث
او حدوث علم الواجب بها وكلاهما بط ومع قولهم بذلك الحضور وبكون الواجب تع علة لجميع الاشياء والحال
ان وجود العلة ليس بعينه وجود المعلول بل المعلول مباين لها ليس عينها ولا جزئها ولا صورة حالة فيها
على ما هو مذاقهم يلزم ان ينطوى احد المتباينين تحت الاخر فيلزم اما الحلول احد المتباينين الى الاخر واما ان
يكون العلم باحدهما عين العلم بالاخر هذا ففى هذا الكلام اشارة الى ايراد النقض عليهم بوجهين اخرين غير
ما اشار اليه بقوله سابقا ولو صح اه احدهما من قوله ثم انهم الى قوله ومن البين وهو لزوم قدم الحوادث او حدوث

او حدوث علم الواجب بها كما اشرنا اليه وثانيهما الى قوله فالمخلص اه وهو اما لزوم الحلول احد المتباينين الى الاخر واما لزوم
كون العلم باحدهما عين العلم بالاخر وهذا النقض غير النقض الذى اشار اليه الش سابقا على حديث الانطواء من كونه
مستلزما لاحد الفسادين اما الحلول ذات الواجب الى الممكنات واما كون العلم بالعلة عين المعلول وهو ظاهر وعندى
ان النقض الثانى الذى اشار اليه الناظرون ههنا مشار اليه سابقا قبيل قوله ولو صح اه بقوله وحضور
احد المتباينين لا ينطوى فى حضور الاخر كما اشرنا اليه هناك فالمقصود ههنا انما هو النقض الاول بل نقول
النقض الاول اعنى لزوم قدم الحوادث او حدوث علم الواجب بها لا يرد ذلك على من قال من اصحاب الانطواء
والحضور وان العلم الحضورى منحصر فى العلم بالمعلولات الذاتية وان علمه تع بالحوادث والمتشكلات حصولى وانكان
علمه تع بصورها المرتسمة فى العقول حضوريا كما اشار اليه الطوسى سابقا لكنه مندفع بان القائل بالانطواء
غير منحصر فيه وتحرير الطوسى مرادهم بذلك غير تام مستبعد جدا كما اشار اليه الش فى الوجه السابع من وجوه ابحاثه
وان لم يتفطن له البعض هنا وهناك وما قيل من ان النقض الثانى المشار اليه ههنا مندفع ايض بان للعلم عندهم
اطلاقين على نفس الادراك وعلى مبداء الادراك والانكشاف فعند القائلين بان الادراك مطلق الصورة
الحاضرة عند مجرد يكون علم الواجب بذاته عين ذاته بكل من المعنيين وعلمه بغيره عين ذاته بالمعنى الثانى كما
اتفقوا عليه وعين الممكنات بالمعنى الاول والمنقسم الى الحضورى والحصولى هو المعنى الاول لا الثانى فلا يلزم
الحلول احد المتباينين الى الاخر ولا كون العلم باحدهما عين العلم بالاخر فليس بشئ لان الصورة الحاضرة عند
المجرد المنقسمة الى الحضورى والحصولى اعم من ان تكون عين الصورة الخارجية كما فى العلم الحضورى او غيرها
كما فى العلم الحصولى صرح به فى حواشى التهذيب واذا كان تلك الصورة عين الصورة الخارجية يلزم احد الفسادين
قطعا فلا فائدة ههنا فى بيان الاطلاقين المذكورين ولعله لهذا قال لكن للش المحقق ان يقول فقد دل قولهم
الافعال الاختيارية موقوفة على التصور الجزئى ولو بوجوه كلية منحصرة فى فرد على انها موقوفة على كونها معلومة
بالمعنى الاول ولا يكفى فى ذلك مجرد تقدم سبب العلم بهذا المعنى فاما ان يكون المعلولات فى مرتبة العلم الاجمالى معلومة
له تعالى بالعلم بمعنى الصورة علما حضوريا فيلزم المفاسد السابقة او علما حصوليا فيلزم قيام الصورة بذاته
تع اذ لا موجود فى ذلك المرتبة الا ذاته او لا يكون معلومة له تعالى بهذا المعنى فلا يصح صدورها بالاختيار
الموقوف على العلم بمعنى الصورة الذى ينبعث عنه الشوق الى ايجاد خصوصية ذلك المعلول كما يشير اليه بزيادة
الارادة المنبعثة ولذلك اضطر الشيخ فى الاشارات والشفاء الى قيام الصورة بذاته قبل صدور المعلول
الاول انتهى ولا يخفى على الفطن انه لا حاجة الى التطويل المذكور فى تقرير مرام الش من النقض الثانى كما اومأنا اليه
فى دفع ما اورده عليه انفا وانما اوقعه فى ذلك زيادة الش فى اخر كلامه الارادة المنبعثة مع ان الش فى المقام
الاتى فى بيان المخلص لهم الا يرى انه لو كان المعلولات فى مرتبة العلم الاجمالى معلومة له تع بالعلم بمعنى الصورة علما حضوريا
يلزم المفاسد من جملتها صدور المعلولات عنه تعالى ايجابا لا اختيارا فلا وجه لجعل هذا اللازم مقابلا للزوم المفاسد

عليهم ح ثم اشار الشارح فيما سيأتي بزيادة الارادة المنبعثة الى ان المخلص الالهي انما يكون مخلصا لهم اذا قالوا
بصدور المعلولات عنه تعالى بالارادة والاولى فمثله كمثل من تشبث بالذيل ولايدرى من يكون به ابتيل هذا ثم
اقول بتوفيق الله تعالى ومنه لهم ان يقولوا في دفع تلك المفاسد علم الله تعالى بذاته عبارة عن تميز الذات عنده
ولما لم يكن هنا تعدد لا ذاتا ولا اعتبارا كان الذات بذاته تميز الذاته فكان علما وعالما ومعلوما وعلمه تعالى
بالاشياء عبارة عن تميز الاشياء عنده وذلك التميز اضافة محضة حاصلة بمجرد تعلق الذات ازلا الى ظلمة العدم
ديجرم فيتميز الاشياء بجملة له تعالى ولا يقولون ان ذلك التميز باشباحها وامثالها او بصورها الحاصلة له تعالى
حتى يلزم في الثاني نحو كل منهما قيام الصورة بذاته مع ان كل منهما اقاويل مختلفة بل يقولون ان علمه تعالى الذي
هو عين ذاته لما تعلق وتوجه في الازل الى ظلمة العدم اتصف الممكنات المعدومة بالتميز عنده لا بمعنى انه الممكنات
ثابتة في نفسها بل بمعنى انها تميزت له تعالى واتصفت بكونها ممكنات فبذلك التميز صدر عنه المعلول الاول مع
ما هو مكنون فيه فهو علم تفصيلي بالنسبة الى الواجب تعالى وعلم اجمالي بالنسبة الى باقي المراتب وهكذا سائر
المعلولات الذاتية وكذا الحوادث والمتشكلات كلها متميزة في اوقاتها صادرة عنه تع بذلك التميز التفصيلي حاضرة
لديه تعالى فالكل متميز له تعالى اجمالا بذلك التعلق ومتميز تفصيلا عند صدوره عنه تعالى فذلك التميز صادر
عنه تع ايجابا بمقتضى الذات وتعلقه وبواسطته يصدر المعلولات عنه اختيارا فلا يلزم عليهم الايجاب المحض
ويتم الجواب عن السؤال الثاني السابق على مسلكهم ايضا ولا يكون في حديث الانطواء فساد اصلا من لزوم الانحلال
او كون العلم بالعلة او باحد المتباينين عين العلم بالاجزاء او بالمعلول لان علمه تعالى بالكل تفصيلا على ما قررناه
مندمج في علمه الاجمالي الذاتي الذي هو تعلق الذات بالكل اجمالا من غير ان يوجد هنا صورة قائمة بذاته تعالى
وهذا حاصل ما ذكره صاحب المحاكمات في تحقيق كلام الشيخ وهو صريح الاشارات في مواضع وان ابى عنه ظاهر
بعض المواضع الاخر منه وهو ايضا صريح ما في الشفاء الذي نقله الشارح سابقا كما حققناه وحمل الذي فهم الرازي والامام
من كلام الشيخ انه التجاء الى قيام الصور بذاته تع ليس بشيء اذ لا ضرورة تلجئه اليه على ما حققناه وان اوهمه بعض عبارة
الاشارات والشفاء وما حكاه في بعض رسائله ايضا على ما بينا حقيقة الحال فيه ثم اقول الى تفصيل ما قررناه لك
انفا في توجيه كلماتهم اشار بعض الافاضل في رسالة مستقلة له حيث قال ليس الكلام في العلم بالمعنى المصدري
المعبر عنه بدانستن بل في العلم بمعنى دانش وحقيقته انه نور يتجلى به الاشياء ويتميز بعضها عن بعض وهو قد
يكون عين العالم بان يكون نورا ظاهرا مظهرا قائما بذاته وقد يكون امرا قائما به فيكون العالم في ذاته مظلما ويكون
نورانيا بقيام ذلك النورية ولما كان ذاته نور الانوار كان ذاته بذاته في اجلى مراتب الظهور لذاته من غير خفاء
في ذاته اصلا فكان ذاته علما وعالما ومعلوما من غير تعدد هنا لا ذاتا ولا اعتبارا ثم ان ذاته بذاته مصدر للمعلول
الاول ومصدريته له نفس ذاته فيكون علمه بذاته الذي هو علم بالمصدرية مشتملا على العلم بالمعلول الاول
مع ما فيه من الوجوه والاعتبارات لكونه صادرا عنه من كل وجه مندمجا علمه في علمه بالمصدرية والا لم يكن مصدرا له

له معلومة بالوجه الاكمل وهكذا باقي المعلولات الى غير النهاية فيكون علمه الذي هو عين ذاته وهو نور الانوار او مظهرا يتجلى به
كل ما هو في السلسلة كليا كان او جزئيا دفعة وكذا صفات تلك المعلولات واعتباراتها تع معلومة له تعالى لكونها بتلك
الاعتبارات صادرة عنه تع ومصدريته لها مقتضية لاتصافها بتلك الصفات فعلمه تعالى علم بسيط مشتمل
على العلم بجميع الاشياء لا كاشتمال الكل على الاجزاء بل كاشتمال العلم البسيط الذي يحصل عند السؤال عن مسئلة
على التفصيل الذي يقع بعده وهذا معنى ما وقع في كلام الشيخين ان علمه تعالى منطو على العلم بالكل انطواء النواة
على الشجرة ثم لما كان هذا العلم مبدا للعلم بالاسباب والمسببات من حيث انها اسباب ومسبباتها كان العلم التفصيلي
المرتب عليه علما فعليا لوجود جميع الموجودات الواقعة في سلسلة المبدئية على الترتيب الذي يقتضيه العناية الازلية
اي كان علمه بذاته من حيث مصدريته للمعلول الاول علما فعليا سببا لوجوده وعلمه الحضوري بالمعلول الاول
من حيث مصدريته للمعلول الثاني سببا لوجوده فكان وجود تلك المعلولات مع ما يشتمل عليه من الصفات والاعتبارات
في مرتبة الوجود علما تفصيليا حضوريا بها مرتبا على ذلك العلم البسيط ولم يتجدد في تلك المرتبة الا الاضافات
وهي لا تخل بوحدانيته تعالى لانها راجعة الى اضافة المبدئية ولا شك في اتصافه بها ثم ان مراتب العلم التفصيلي
اربع الاول ما يعبر عنه في الشريعة بالقلم والنور وعند الصوفية بالعقل الكلي وعند الحكماء بالعقول فالعلم
الذي هو اول المخلوقات حاضر بذاته مع ما هو مكنون فيه عند الواجب فهو علم تفصيلي بالنسبة الى العلم
الاجمالي البسيط الذي هو عين ذاته وبسيط بالقياس الى سائر المراتب والثانية ما يعبر عنه في الشريعة
باللوح المحفوظ وعند الصوفية بالنفس الكلي وعند الحكماء بالنفوس الزاكية المجردة فاللوح المحفوظ مع ما
ينتقش فيه من صور الكليات والجزئيات حاضر بذاته عند الواجب فهو علم تفصيلي بالنسبة الى ما فوقه من المرتبتين
والثالثة كتاب المحو والاثبات وهي القوى الجسمانية التي ينتقش فيها صور الجزئيات وهي المنطبعة في الاجسام
العلوية والسفلية فتلك القوى مع ما فيها حاضرة بذواتها عنده تعالى والرابعة الموجودات الخارجية من
الاجزاء العلوية والسفلية واحوالها فانها حاضرة بذواتها عنده تعالى في مرتبة الايجاد فتلك المراتب
الاربع علوم باعتبار ان الاول اجمال والثاني تفصيل انتهى ملخصا لايقال على ما قررته وايدته يكون
علم الكل مندرجا في العلم الاجمالي البسيط ومنطويا علمه تعالى على العلم بالكل انطواء النواة على الشجرة
مع ان الشارح رده في بعض رسائله حيث قال انه لا احاطة للنواة بالشجرة كيف وليس فيها شجرة بالفعل
فلا يكون علما بها وهو ظاهر فادعى الظهور فيه لانا نقول لسنا ههنا بصدد قبول ايراد الشارح عليهم على
انه لا يلزم من ان لا يكون فيها شجرة بالفعل ان لا يوجد ههنا علم بها فان اراد من العلم المنفي العلم التفصيلي
فمسلم لكنه غير مفيد وان اراد العلم الاجمالي فعدم وجوده هنا مم ومنشأ ذلك عدم الفرق بين العلم الاجمالي
والتفصيلي هناك لايقال حاصل ما قررت في توجيه كلامهم ان العلم الاجمالي البسيط عبارة عن تعلق الذات
بتلك الاشياء دفعة ففي تلك الدفعة يتميز الاشياء له تعالى بجملة وبذلك التميز يصدر عنه المراتب وايدته

قوله ما يعبر عنه في الشريعة ان لايقال العالم حادث في الشريعة
فيلزم حدوث علم الواجب لامتناع حضور المعدوم بذاته في
الازل لانا نقول اللازم حدوث العلم التفصيلي ولا بأس به بعد
ان كان الكل معلوما له تع في الازل بعلمه البسيط الاجمالي الازلي
على ما قررناه وما قيل من ان الشريعة لو سلم صدور المعلول الاول عنه
بالايجاب والا لزم قدم العالم ففيه انه على ما قررناه لا يلزم صدوره
المعلول الاول عنه بالايجاب المحض وهو المحذور وانه لو سلم صدوره
عنه تعالى في الازل ايضا ولو بالاختيار الجامع للوجوب فلا نسلم انه
يلزم منه قدم العالم الذي هو المحذور وقد سبق ما يتعلق بذلك في بحث
الصفات فتدبر

قوله الثالث كتاب المحو والاثبات وهي القوى مع ما فيها من الصور اورد عليه
انه كيف يكون حضور القوى المنطبعة في الاجسام مقدمة على حضورها
مع انه يستلزم الوجود الاعراض بدون محالها واجيب بانه يكون حضور
القوى المنطبعة في كل جسم سابقا على حضور الاجسام المتبوعة كالفلك الاول
المتقدم على الفلك الثاني بناء على ان ايجاد الجسم المسبوق بالاختيار موقوف
على التصور الجزئي له قبل الايجاد ثم نقض هذا بايجاد الفلك الاول وهذا ولا يخفى
ما فيه فان القوى الجسمانية من قبل الجواهر وان احتاجت الى الاجسام كاحتياج الصور
النوعية الى الصورة الجسمية واحتياج الامتداد الى الهيولى فالاحتياج الى شيء واخرها
في الوجود لا يقتضي العرضية الا يرى انهم عدوا عنها بالقوى الروحانية وربما سموا
بعض نفوسا منطبعة اذا كانت في الافلاك ثم انهم صرحوا بانتقاش الصور في تلك
القوى ولو كانت عرضا لزم قيام العرض بالعرض وهو مح قطعا فهذا هو السبب
حمل القوى مع ما فيها من الصور في القسم الرابع اخذه من كلام الشيخ
وسماها كتاب المحو والاثبات ثم ان الحضور والماديات معلومة له تع
وتحقيق صاحب المحاكمات ايضا من ان المتغيرات اخر ضال عن لزوم
بالعلم الحضوري الجزئي لا بطريق الاحساس والتخيل بل بطريق اخر والماديات
التغير والالة الجسمانية فقيل انه لا يشتمل على هذا الى انتقاش المتغير انه
والقوى المنطبعة فلا وجه لجعله قسما ثالثا ليس بشيء لان تلك القوى للكائنات
في الاجسام عندهم وكان تصورها منتقشة فيها ناسب جعلها قسما اخر
مدبرة لتلك الاجسام والحاصل ان مراتب العلم التفصيلي عند الحكماء اربعة الاول
مغايرة الاجسام الثانية النفوس الفلكية مع ما فيها من الصور
العقول مع ما فيها من الصور الثانية الرابعة الاجسام العلوية والسفلية مع
الثالثة القوى المنطبعة مع ما فيها من الصور الرابعة الاجسام العلوية والسفلية مع
ما فيها من الصفات والاعراض هذا غاية تحقيق كلام الفاضل المذكور وتحقيق حديث
الانطواء الواقع في كلامهم وبعد في الزوايا خبايا بسطنا بعضها في صدد المبحث
من بحث العلم في الكلام على صاحب المحاكمات الذي مبنى تحقيقاتهم هنا على ما ذكره وعلى
الحكيم المحقق ايضا في توجيه قولهم انه لا يعلم الجزئيات الا على وجه كلي فتذكر بالتأمل
الثاقب والله الهادي

ذلك بما فصله بعض الافاضل مع ان ذلك الفاضل صرح فی اول کلامه بانه لیس الکلام ههنا فی العلم بمعنی [بدانشتنی] بل بمعنی دانش وحقیقته انه نور یتجلی به الاشیاء ویتمیز بعضها عن بعض فهذا صریح فی ان المراد بالعلم الاجمالی هو النور المنبسط علی ظلمة العدم فما ذکرته لا یوافقه لانا نقول کلامه فی تعریف العلم اعنی قوله یتجلی به الاشیاء ویتمیز بعضها عن بعض صریح فیما قررناه ایض وتحقیق هذا انهم لما جعلوا علمه تعالی عین ذاته فما لم یصدر عن الذات البحت ذلک التعلق لم یتمیز الاشیاء له تعالی ولا یصدر عنه المراتب واما تعلق الذات بذاته تعالی فضروری من غیر اقتضاء التعدد والاثنینیة هنا وذلک التعلق هو علمه تعالی بغیره من الممکنات ومن البین ان ذلک التعلق عین صدور الممکنات عنه اجمالا او تفصیلا بالذات وان تعدد بالاعتبار وهذا معنی قول ذلک الفاضل ان علمه الذی هو عین ذاته وهو نور الانوار یکون مظهرا ومتجلیا له کل ما هو فی السلسلة من الکلیات والجزئیات دفعة فذلک التعلق وهو الذی عبر عنه ایض فی مواضع بالعلم بالمبدئیة صادر عنه تع ایجابا والممکنات صادرة عنه تع بواسطته [بتین] اختیارا فلا یلزم علیهم المفاسد من لزوم الانحلال او کون العلم بالعلة عین العلم بالمعلول او العلم باحد المتباینین عین العلم بالاخر ولا احتیاجهم الی التزام قیام الصورة بذاته تعالی مخالفا لاصولهم کما التزمه الشیخ علی ما عرفوا ولا الی التزام قیامها بالعقول کما التزمه الطوسی کما سبق والی التزام ما ابداه بعض المتاخرین ولا الجهل ببعض الاحوال والاشیاء علی ما یتبادر من حدیث الانطواء انطواء النواة علی الشجرة ولما کان ذلک العلم علی الوجه اللائق علی ما هو نفس الامر اذ الواقع بذلک العلم انما هو الموجودات الواقعة فی نفس الامر کان صدور الاشیاء عنه تع فی مرتبة العلم التفصیلی بالارادة المنبعثة عن ذلک العلم الاجمالی لان ذلک العلم انما هو العلم علی الوجه اللائق وقد اشار الیه صاحب المحاکمات ایض فلا کلام ایض فی تلک الارادة المنبعثة عن ذلک العلم کما اشار الیه الش فیما یأتی فلا ینافی هذا ما تقرر عندهم من ان الافعال الاختیاریة مسبوقة بالتصور الجزئی ولو بوجوه کلیة منحصرة فی فرد هذا وبهذا التحقیق ظهر تحقیق قوله الاتی فالمخلص لهم ان یلتجئوا مع اندفاع قوله بعلمه وفیه ما اشرنا الیه سابقا فلا بیان بعد هذا البیان وعلی الله التکلان نعم یستفاد من ظاهر کلام ذلک الفاضل ان العلم الذی هو عین الذات وهو نور الانوار یسری الی القوابل اجمالا او تفصیلا فیصدر الممکنات عن الذات بذلک السریان مع ان الصدور المذکور عین السریان والساری لیس الا العلم الذی هو عین الذات فعلی هذا یلزم المفاسد السابقة لکن بعد تنقیح مرامه بما حققناه من کلامه بکلامه لا غبار علیه ولا علی حدیث الانطواء فلیحافظ علی هذا وکن من الشاکرین فالمخلص لهم اه الظاهر انه تفریع علی ما اشار الیه من النقوض علی حدیث الانطواء لقربه ولاقتضاء سوق الکلام ایاه یعنی اذ ابطل ما قیل من حدیث الانطواء باستلزامه الخلل ذات الواجب الی الممکنات ای احد المتباینین الی الاخر وکون العلم بالعلة عین العلم بالاخر وکل ذلک یستلزم الایجاب المحض حیث لم یجوزوا قیام الصورة بذاته تع ولا المثل الافلاطونیة باثباته علی ما ابداه بعض المتاخرین فلا مخلص لهم عن المفاسد المذکورة حیث یندفع

یندفع عنهم السؤال الثانی السابق من السؤالین السابقین بل الوجه الثامن من الوجوه السابقة ایض بناء علی انهم انما قالوا بالانطواء لدفع الایجاب المحض فی صدور الممکنات عنه تعالی سوی ان یلتجئوا الی ما قررناه من ان اعیان الموجودات باعتبار وجودها الخارجی معقولة بذواتها وان لها اعتبارین اعتبار کونها علما واعتبار کونها معلومة له تعالی وانها بالاعتبار الاول صادرة عنه ایجابا وبالاعتبار الثانی صادرة عنه تعالی اختیارا فعلی هذا لا یلزم المفاسد المذکورة ولا الایجاب المحض ویندفع عنهم السؤال الثانی والوجه الثامن ایض لکن قد عرفت ما فیه ایض من ان احد الاعتبارین فی العلم الحضوری عین الاخر فلیس هنا الا وجود واحد واعتبار کونه صادرا عنه تعالی ایجابا واختیارا معا بمجرد الاعتبارین الموهومین تعسف لا یرتضیه الفطرة فیلزم علیهم المفاسد والایجاب المحض واما فیما ذکرناه من قیام الصورة الوحدانیة الاجمالیة بذاته تعالی علی سیاق منحصل المتکلمین ففیه مخلص عن المفاسد الواردة علیهم وعن الایجاب المحض بحیث یندفع عنه السؤال الثانی والوجه الثامن ایض نعم فی التوجیه المبنی علی ما ابداه بعض المتاخرین مخلص لهم عن المفاسد جمیعا لکنه احتمال لم یذهب الیه احد مع انه فی الحقیقة قول بالمثل الافلاطونیة وقد ابطلوه هذا ولعل هذا مراد کثیر من الناظرین ههنا حیث قالوا فی توجیه قوله فالمخلص اه یعنی المخلص لهم عما ورد علی حدیث الانطواء من النقض والابطال وذلک لان النقوض المذکورة انما نشأت من الایجاب المحض اذ لو قالوا بصدور الممکنات عنه تع اختیارا او لا بد له من سبق العلم بها لا یلزم علیهم شیء من المفاسد ویتم الجواب عن السؤال الثانی ایض ولهذا اورد فی المخلص الایجاب والاختیار بالاعتبارین ~~ثم ادعم من هذا البیان هو ان المخلص~~ علیهم واما جعل هذا المخلص اشارة فقط الی المخلص عن السؤال الثانی علی سیاق مذهب الحکماء فبعید من سوق الکلام جدا وبهذا التقریر اندفع ما اورد علیهم فی تقریر المخلص بما تحرره اولا بان المعلولات المعقولة بذواتها علوم تفصیلیة عندهم والیراد الش علیهم فی العلم الاجمالی وثانیا بانه لو سلم کونه مخلصا لهم فانما یخلصهم عن لزوم کون الحوادث قدیمة لا عن لزوم حدوث علم الواجب ولا عن لزوم انطواء احد المتباینین علی الاخر مع انهما من جملة النقوض الواردة علیهم کما اشار الیه الش سابقا وثالثا بانه علی هذا یلغو التعرض فیما التجؤا الیه بالایجاب والاختیار قطعا اذ لیس فیما اورد علی ما قبله یتعلق بهما ورابعا بانه تخلیص ما قبل بنا فی غرض الش ههنا لان غرضه بیان انه لا بد من الالتجاء الی ما ذکرنا من الجواب عن السؤال [الثانی] من السؤالین المذکورین بقولنا فان قلت فی الموضعین انتهی ووجه الاندفاع اما اولا فلان ایراد الش علیهم ههنا فی العلم الاجمالی و[نحو] جعله عین العلوم التفصیلیة عندهم فلا ینافی کون المعلولات معقولة بذواتها کما اشار الیه فی المخلص اذ یکون کلامه المشتمل علی ذلک مخلصا عن الایراد السابق واما ثانیا فلان هذا المخلص علی تقدیر تمامه یخلصهم ایض عن لزوم حدوث علم الواجب وعن لزوم انطواء احد المتباینین علی الاخر وذلک لان المحذور ثمه انما هو اعتبار کونه موجودا خارجیا لا اعتبار کونه علما والمحذور فی حدوثه و[لا] محذور فی انطواء احد المتباینین علی الاخر باعتبار کونهما علما والمحذور انما هو فی انطواء احدهما علی الاخر من حیث اعتبار ذاتهما وثالثا لعدم لغویة التعرض فیما التجؤا الیه بالایجاب والاختیار اذ قد عرفت ان النقوض

الجامع هو الکلنبوی رحم

المورد هو الکلنبوی رحم

الواردة عليهم مستلزم للايجاب المحض بل مبناها عليه وآما رابعا فلانا لانم ان تخليص ما قيل بنا فى عرض الشرح هنا وغا
يلزم المنافاة لو اكتفى فى المخلص المذكور كونه مخلصا عن النقوض فقط وقد عرفت ان المعنى ان المخلص لهم عن النقوض
بحيث يندفع عنهم السؤال الثانى فى تفسيرهم المذكور اشارة الى انه لابد من الالتجاء الى ما سبق والحق ان النقوض المذكورة
مبنية على عدم وجود امرين ولو بالاعتبار وهو مدار دفع السؤال الثانى بل على الوجه الثامن ايض فالنزاع فى
مثله غير لايق بل الظاهر بمقتضى القرب ما اشار واليه وتحقيقه ما قررناه هذا وقد عرفت منا فى القول السابق
تحقيق هذا المخلص لهم بحيث يندفع عنهم النقوض هنا مع اندفاع قوله وفيه ما اشرنا اليه سابقا عنهم بما لامزيد
عليه وآما ما قيل من انا نقول بتوفيق الله لهم مخلص عن السؤال الثانى وعما اورده على حديث الانطواء بنحو ما ذهب اليه
اهل الاشباح من ان العلم بالشئ انما هو بحصول شبحه ومثاله المخالف له فى الماهية والوجود بناء على ان بينهما رابطة
خاصة بها يكون ذلك المثال مبداء وسببا لانكشاف ذلك الشئ على النفس مع تباينهما فى الواقع وقد تقرر عند
الكل ان علم الواجب تع بل جميع صفاته ليست مجانسة لعلم المخلوقات وصفاته فلو سلم ان التحقيق ان العلم بالشئ
انما هو بحصول نفسه فى الذهن لا بحصول شبحه ومثاله فيه فى علم المخلوقات فلم لا يجوز ان لا يكون علم الواجب بالاشياء كذلك
بل بان يكون بين ذاته وجميع معلولاته واحوالها رابطة خاصة عبروا عنها بالمبدئية بسببها يكون ذاته تع مبداء
لانكشاف جميع الاشياء على ذاته مع التباين بينها فى الماهية والوجود فيكون علمه بذاته عين علمه بالمعلولات بالذات
والتغاير بالاعتبار كما ان العلم بنفس المثال عين العلم بذى المثال بالذات والتغاير بالاعتبار عند اهل
الشبح ولما لم يكن علمه تع بالمعلولات بحصول صورها العلمية فى ذاته تع بل بحضور الذات الحاضر بذاته عند ذاته
كان علمه تع بها حضوريا كعلمه تعالى بذاته لا حصوليا كعلومنا بالاشياء بواسطة حصول صورها عند العقل
وهذا مرادهم كما دل عليه كلماتهم فلا يلزمهم الانحلال ولا قيام الصورة بذاته تعالى وانما يلزم لو كان العلم بها علما حصوليا
هو عين المعلولات او حصوليا هو صورها القائمة بذاته وكل ذلك فى علم الواجب الغير المجانس لم وح يكون العلم
باحد المتضايفين عين العلم بالاخر فى علمه تع الذى هو العلم الاجمالى المسمى عندهم بالعناية الازلية فعلى هذا لا حاجة
الى التزام قيام الصورة بذاته تعالى مخالفا لاصولهم كما التزمه الشيخ ولا الى قيامها فى العقول كما التزمه الطوسى
ولا غبار فى حديث الانطواء انطواء النواة على الشجرة ولا فى الجواب المبنى عليه فانه تع موجب فى علمه الاجمالى
المتضمن لعلم كل معلول ومختار فى تفصيل علمه الاجمالى بالايجاد ويندفع السؤال السابق ايض انتهى ملخصا وحاصله
ان العلم الاجمالى الالهى علم مثالى والعلم التفصيلى علم حضورى والاول صادر عنه بالايجاب والثانى
صادر عنه بالاختيار فلا يلزم عليهم المحذور ولا احتياجهم الى القول بقيام الصور ولا كلام فى حديث الانطواء
المنقول عنهم ولا فى الجواب المبنى عليه عن السؤال السابق فلا يخفى ما فيه آما اولا فلان جعل العلم الالهى علما
مثاليا وعلم المخلوق علما حصوليا بحصول الصورة المساوية للمعلوم مع كون الثانى محققا والاول بعيدا
عنه بعيد عن التحقيق وآما ثانيا فلان العلم المثالى انما يكون بمثال المعلوم الخارجى وشبحه كما حققوه واذ

واذ لا معلوم خارجيا فى الازل فلا مثال له ايض وانما الموجود فى الازل هو سريان نور العلم الى الممكنات الاجمالية
فى ظلمة العدم كما اشار اليه بعض الافاضل على ما حققناه وآما ثالثا فلان جعل العلوم التفصيلية عبارة عن ذوات
المعلومات الحاضرة بذواتها عند الواجب من غير ان يحصل امثالها واشباحها عند الواجب تع مع اندراج تلك العلوم
التفصيلية تحت ذلك العلم الاجمالى على ما هو معنى الانطواء المنقول مما لا يكاد يصح لان تلك العلوم ح اذا اندرجت
تحته فلا يكون تلك العلوم علوما حضورية والا فلا يكون تفصيلية للعلم الاجمالى فيلزم المفاسد السابقة جدا ولعمرى
انه لخليق بان لا يلتفت اليه لكن خفنا على القاصرين فالحق فى المخلص لهم هنا ما حققناه موافقا لما حققه بعض
الافاضل من ان العلم الاجمالى الالهى عبارة عن تعلق الذات بالاشياء دفعة وهو الذى عبروا عنه بعلم الذات بذاته
من حيث مبدئيته للممكنات وهو صادر عن الواجب ايجابا لا جل صدور الممكنات عنه تع بناء على ان تعلق الذات
بذاته بالذات لا يحصل بذلك تعدد فى الذات لا ذاتا ولا اعتبارا وانما هو امر يخترعه العقل ثم ان ذلك العلم
الاجمالى علم بالفعل بجميع الممكنات وانه كما انه عين الذات كما عرفت كذلك عين الممكنات الخارجية اذ ليس هنا غير
الذات والممكنات سوى تعلق الذات بها فتلك الممكنات صادرة عنه تعالى اختيارا بذلك التعلق الايجابى حاضرة
عنده تع ازلا وابدا فى اوقاتها متميزة له تعالى وبذلك التميز الاعتبارى يندرج تلك المعلومات الحاضرة
لديه تع تحت العلم الاجمالى الذى هو عبارة عن تعلق الذات بها اجمالا ومن البين انه كما انه ليس التميز الاجمالى
بالمثال والشبح وبالصورة ايضا كذلك التميز التفصيلى الذى هو عين المعلومات الخارجية الحاضرة عنده
ازلا وابدا وانكار التميز التفصيلى فى تلك العلوم التفصيلية قريب الى المكابرة ولا يخرج بذلك عن كون
تلك المعلومات علوما حضورية لان العلم الحضورى انما هو بحضور صورة المعلومات الخارجية عند المدرك
والامر هنا كذلك غايته ان تلك العلوم مع ذلك الوصف الاعتبارى اندرجت تحت ذلك العلم الاجمالى على ما هو اللازم
لما قالوه من الانطواء والحاصل ان مرادهم من العلم الاجمالى هو تعلق الذات بالممكنات دفعة وهو الذى عبروا
عنه بعلم الذات بذاته من حيث مبدئيته لها فهذا صادر عن الواجب تع ايجابا وبذلك يصدر الممكنات عنه تع اختيارا
فعلمه تعالى بها عين الممكنات وهى حاضرة عنده ازلا وابدا فى اوقاتها ولما لم يكن علمه تع بالممكنات بحصول الصورة
جعلوها علوما تفصيلية بمعنى حضور صورتها الخارجية عنده تع وجعلوها على مراتب اربعة كل مرتبة اجمالية
بالنسبة الى ما بعدها وتفصيلية بالنسبة الى ما فوقه مع اندراج الكل تحت العلم الاجمالى له تع على ما نقلناه عن بعض
الافاضل فعلى هذا لا يلزمهم النقوض السابقة ولا احتياجهم الى القول بقيام الصورة بذاته تع على ما زعموه
من كلام الشيخ او بالعقول كما حققه الطوسى ويتم الانطواء الواقع فى كلام الشيخين والجواب السابق المبنى عليه قطعا
هذا غاية تحقيق كلامهم ماخوذا مما ذكره صاحب المحاكمات وهو الذى مضى عليه الشارح فى تقرير مذهبهم فى علم الله
تعالى فى الرسالة الجديدة لكنه محل بحث آما اولا فلانه يشكل الامر فى الامور الغير القارة ضرورة انها بعد
انعدامها لا تكون حاضرة عنده تع واذا كانت قبل وجودها الخارجى معلومة له تع بالعلم الاجمالى وتخصيص

العلوم الحضورية بما عداها بعيد جدا وآما ثانيا فلان كثيرا من الصفات والاعتبارات اللازمة للموجودات الخارجية
وان كانت معلومة له تعالى بالعلم الاجمالي بسبب معلومية موصوفاتها اجمالا في الازل لكن من البين ان بعض الاعتبارات
في الموجودات الخارجية حاصلة من الاجتماع والافتراق وغير ذلك وبعضها حاصلة من الوضع والاضافة وغيرها
فيلزم ان لا يكون امثاله معلومة له تع اجمالا وان كانت معلومة له تعالى تفصيلا فيلزم حدوث علم الواجب تع بها
تعالى الله عن ذلك وبالجملة فهذا التحقيق ايض لا يخلو عن شوائب النقص ولعل لهذا ما له الشـ في تحقيق كلامهم ههنا
الى قيام الصورة بذاته تع سواء كان تلك الصورة حقيقية ذات تعلق او اضافة ذات تعلق ايض بناء على ان
ما ابتنه الشـ من الصورة الاجمالية محتمل لهما كما سبق ولما لم يثبت عند جمهور المتكلمين الوجود الذهني جعلوا علمه
تعالى بالممكنات صفة حقيقية ذات اضافة على ما حقق في محله فليتأمل في هذا المقام فانه من مجاز الافهام
هذا وما رايناه ذكره في هذا المقام اي في مقام تحقيق علمه تعالى بغيره واما الكلام في علمه بذاته فيشير اليه بقوله
تعالى فان قلت علمه اه وفي هذا الكلام اشارة الى ما قررناه سابقا من ان مراده بقوله وذهب البعض الى ان
علمه تعالى انما هو في علمه تعالى بغيره ولا خلاف بينهم في ان علمه تعالى بذاته تعالى حضوري والعجب من بعضهم انه عمم الكلام
السابق اعني قوله وذهب البعض الى ان علمه ثم فسر الكلام ههنا بما فسرنا به ولا يخفى ما فيه من الاعوجاج ولنا في
تحقيق مذهبهم اه وهذا ما اشار اليه في كتابه المسمى بالزوراء حيث قال ليس المعلول الاول مباينا لذات العلة
ولا هو لذاته بل هو بذاته لذات العلة شان من شؤونه ووجه من وجوهه وحيثية من حيثياته ثم قال فالمعلول الاول
اذن ليس اعتباريا محضا ان اعتبر من حيث نسبته الى العلة وعلى النحو الذي انتسب اليها كان له تحقق وان
اعتبر ذاتا مستقلا كان معدوما بل ممتنعا كما ان السواد ان اعتبر من حيث هو في الجسم اعني به هيئة للجسم كان
موجودا وان اعتبر على انه ذات مستقلة كان معدوما وان الثوب اذا اعتبر صورة في القطن كان موجودا وان
اعتبر مباينا للقطن على انه ذات على حياله وانفراده كان ممتنعا من تلك الحيثية فاجعل ذلك مقياسا لجميع الحقائق
تعرف معنى قول من قال الاعيان الثابتة ما شمت رائحة الوجود وانها لم تظهر ولا تظهر ابدا بل انما يظهر رسمها
ثم نبه عليه بانه لما كان منتهى سلسلة العلية واحدا والكل معلولا له اما ابتداء او بواسطة فهو الذات الحقيقية
والكل شؤونه وحيثياته فليس في الوجود ذوات متعددة بل ذات واحدة لها صفات متكثرة كما قال الله تعالى
هو الله الذي لا اله الا هو الملك الآية ثم قال ومن هنا اطلعت على نفائس اسرار لم ينكشف الى الآن قناع
الاجمال عن جمال حقائقها واستطلعت طوالع انوار لم تطلع قبل هذا من مشارقها منها وجه احاطة علم الاول
تعالى بالماضي والحال والاستقبال على وجه يتعالى عن التبدل والانتقال فانه مما خفي على كثير من اهل الجدال حتى
تاهوا في تيه الضلال وسعوا دائرة القيل والقال هذا كلامه ولا يخفى انه خارج عن طور علم الكلام لا يتم تحقيقه
الا لمن كان له قلب فاهم على الله تعالى او القى السمع وهو شهيد بالله تعالى كما اشار اليه من قال البحر بحر على ما كان
من قدم ان الحوادث امواج وانهار ومن قال ايض الوجه واحد والوصف مختلف وذاك سر لاهل العلم ينكشف

ينكشف ثم اقول اشار بهذا الكلام الى توجيه الانطواء المنقول عنهم بعد ما حكم ببطلانه سابقا لكنه بنى ذلك على القول
بوحدة الوجود وقد قال بعض الافاضل في تقرير مذهبهم في وجود الواجب تعالى انه لما وجب ان يكون الواجب
جزئيا حقيقيا قائما بذاته وان يكون تعينه بذاته لا بامر زائد على ذاته وجب ان يكون الوجود ايض كذلك
اذ هو عينه فلا يكون الوجود مفهوما كليا يمكن له افراد بل هو في حد ذاته جزئي حقيقي ليس فيه امكان
تعدد ولا انقسام فيه وقائم بذاته منزه عن كونه عارضا لغيره فيكون الواجب هو الوجود المطلق اي
المعرى عن التقييد بغيره والانضمام اليه وعلى هذا لا يتصور عروض الوجود للماهيات الممكنة فليس معنى
كونها موجودة الا ان لها نسبة مخصوصة الى حضرة الوجود القائم بذاته وتلك النسبة على وجوه مختلفة
والحال شتى يتعذر الاطلاع على ماهياتها فالموجود كلي وان كان الوجود جزئيا حقيقيا ثم قال بعض الفضلاء
ان هذا مذهب الاولين والاخرين من الحكماء المحققين وقال في موضع اخر قال المحققون ان الوجود مع كونه
عين الواجب تع قد انبسط على هياكل الموجودات فظهر فيها فلا يخلو عنه شيء من الاشياء بل هو حقيقتها وعينها
وانما امتازت وتعددت هو بتقييدات وتعينات اعتبارية وتحقيق هذا المقام يطلب من مظانه
فان قلت علم الواجب اي بنفسه كما في بعض النسخ ايض حضوري اي بحضور الذات عند الذات
عند الحكماء والمتكلمين باسرهم والحال ان حضور الشيء عند نفسه يستلزم المغايرة بين الشيء ونفسه في
الواقع اذ لو لم يوجد المغايرة بينهما لا يتصور الحضور ههنا سواء كانت تلك المغايرة اللازمة لازما متقدما
للحضور او لازما متأخرا عنه او لازما له معا بحيث لا يتصور الانفكاك بينهما فلو كان علم الواجب بنفسه
٢ حضوريا كما زعموا يلزم المغايرة بين الشيء ونفسه واللازم بط هذا اعلم ان الدهرية زعموا ان الواجب
تع لكونه واحدا حقيقيا لا يعلم ذاته لان العلم نسبة والنسبة لا يكون الا بين شيئين متغايرين هما طرفاها
بالضرورة ونسبة الشيء الى نفسه مح اذ لا تغاير بين الشيء ونفسه وزعم بعض من قدماء الفلاسفة انه لا يعلم
شيئا اصلا والا لعلم نفسه اذ يعلم على تقدير كونه عالما بشيء انه يعلمه وذلك يتضمن علمه بنفسه وذلك مح لما ذكره
الدهرية واجابوا عنه بمنع كون العلم نسبة محضة بل صفة حقيقية ذات نسبة الى المعلوم ونسبة الصفة
الى الذات ممكنة فيجوز ان يكون ذاته باعتبار تلك الصفة عالما بذاته من حيث هي هي ولو سلم كون العلم
نسبة محضة بين محله ومتعلقه لكن لا نم ان الشيء لا ينسب الى ذاته نسبة علمية اذ التغاير الاعتباري
باعتبار صلاحية الذات للعالمية والمعلومية في الجملة كاف في تحقق هذه النسبة وكيف لا واحد منا يعلم
نفسه مع عدم التغاير بالذات لا يقال ذلك لتركيب في انفسنا بوجه من الوجوه وكلامنا في الواحد
الحقيقي الذي لا تكثر فيه اصلا فلو كان عالما بذاته لزم تحقق النسبة بين الشيء ونفسه قطعا بخلاف المركب
لانا نقول احدنا على تقدير علمه بنفسه لو كان له نسبة الى الكل جزء منه فقد حصل المط اذ قد تحقق النسبة
بينه وبين جميع اجزائه وهو عينه والا فلا يعلم الا احد جزئيه فيكون العالم غير المعلوم لان الجزء غير الكل

فلا يعلم نفسه والمفروض خلافه كذا في المواقف وشرحه فقوله لا يقال لانا نقول الخ صريح في ان الجواب المذكور بقوله ولو سلم الخ
عن شبهة الدهرية جواب من طرف الحكماء والمتكلمين باسرهم وان كان الجواب المذكور قبله خاصا بالمتكلمين وذلك لانما ذكره
بقوله المذكور صريح في تحقق تلك النسبة بين الشيء ونفسه وان كان ذلك الشيء واحدا حقيقيا لا تعدد فيه اصلا بناء
على وجود التعدد الاعتباري الانتزاعي لكافي الحضور وتعلم مواد تسليم الجواب الاول اما لكونه قاصرا حيث لا يكون
جوابا من طرف الحكماء القائلين بانه تع يعلم ذاته واما لكونه في حد ذاته غير تام لان الصفة عند الاشاعرة امر
موجود في الخارج فلو كان الواجب تع عالما بذاته من حيث هي هي باعتبار تلك الصفة لزم ان لا يكون الذات عالما
بذاته قبل ايجاد تلك الصفة وهو مع كونه محالا في نفسه يخالف ما ذهبوا اليه من ان الواجب تع في نفسه متصف
بسلوب واضافات والحق ان صفة العلم التي حكمت الاشاعرة بوجوبها انما هي لاجل الممكنات ولذا عرفوها بانها
صفة تنكشف المعلومات عند تعلقها بها ومن البين ان انكشاف الذات على نفسه لا يحتاج الى تعلق صفة
العلم التي حكموا بوجوبها عن الله تعالى وهكذا الصورة الوحدانية الاجمالية التي اثبتها الشارح تع بدل صفة
العلم عندهم كما حققناه سابقا من ان ذلك انما هو لاجل انكشاف الممكنات على ذاته لا لاجل انكشاف ذاته
على ذاته وهو ظاهر جدا فكل منهما لا يكون علما بالذات بل بغيره فقط فلهذا سلموا واجابوا بعدم بجواب موافق
لمذاق الفريقين كما هو موافق للواقع ايضا وبهذا ظهر فساد ما قيل من ان كلا الجوابين مبنيان على منع الوحدة الحقيقية
اما الاول فظاهر واما الثاني فلانه ليس المراد بالتغاير الاعتباري ما يخترعه الوهم كانياب اغوال كما بل ما هو متحقق
في نفس الامر والا فبعد تسليم ان العلم نسبة موقوفة على التغاير لو كان المراد من التغاير الاعتباري ما يخترعه الوهم
يلزم ان لا يكون الواجب عالما بذاته في نفس الامر بل في مجرد التوهم وذا باطل انتهى وذلك لانك قد عرفت ان
الجواب الاول غير مرضي لهم مع مخالفته للواقع ايضا والجواب الثاني محتمل لمنع الوحدة الحقيقية وتسليمها لانه الذي
جواب للدهرية من الحكماء والمتكلمين باسرهم كما حققوا على انك قد عرفت ان كلام المص والشريف بعد الجواب الاول
صريح في ان الجواب الثاني مبني على تسليم الوحدة الحقيقية مع انه لو لم يكن كذلك لم يكن الجواب دافعا لشبهة
الدهرية واما القول بانه لو كان التغاير المذكور بمجرد الوهم يلزم ان لا يكون الواجب عالما بذاته في نفس الامر
بل في مجرد الوهم فليس بشيء بل اللازم كونه عالما بذاته على ان يكون العالمية امرا انتزاعيا ولا فساد فيه
كيف وهو ما اتفق عليه المحققون من الحكماء ولا يلزم منه تسليم كون العلم نسبة موقوفة على التغاير في الواقع
بل اللازم كونه نسبة موقوفة على التغاير مطلقا والحاصل ان الجواب الاول غير تام عندهم باسرهم والجواب
الثاني محتمل لكلا الفريقين اذا عرفت هذا فاعلم ان هذا السؤال كما كان سؤالا على نفسه فيما لزم من
كلامه من ان علم الواجب تع بنفسه حضوري وبغيره حصولي بمحض صورة وحدانية اجمالية وعلى الحكماء
في قولهم ان علم الواجب بنفسه حضوري كذلك هو سؤال على جمهور المتكلمين من الاشاعرة وغيرهم لانهم وان
اعترفوا بصفة العلم لله تعالى لكن لم يقولوا بان الواجب تعالى يعلم ذاته بتلك الصفة الصادرة عنه

عنه تع ولا يمكن لهم ذلك القول ايض على ما حققناه بل اللازم لكلامهم كون علم الواجب تع بذاته حضوريا ايض
وكيف وهم يصرحون بان علم النفس بذاتها حضوري كما هو مقتضى كلام المص والشريف بعد الجوابين على ما
نقلناه فضلا عن علم الواجب تع بنفسه والجواب الاول جواب على مذاق الحكماء القائلين بالوحدة الحقيقية
والجواب الثاني جواب على مذاق المتكلمين من الاشاعرة وغيرهم وعلى مذاق نفسه ايض حيث ساق الكلام
ههنا على سياق مذهبهم وكل من الجوابين يحتمل الجواب الذي اجاب اثانيا عن شبهة الدهرية ولم يتعرض بجوابهم
الاول لعدم تمامه على مذاق احد من الحكماء والمتكلمين بل لعدم تمامه في الواقع لان ما اثبتوه من الصفة الزائدة
وكذا ما اثبته من الصورة الاجمالية للممكنات الزائدة على الذات انما هو علم بالممكنات لا بالذات كما حققنا
هكذا ينبغي ان يفهم هذا المقام فظهر من هذا ان هذا السؤال مستلزم لشبهة الدهرية وبعض الفلاسفة كما
قررناها انفا وان في الجواب عنه اشارة الى دفع شبهتهما كما قصد المص ردهما وغيرهما من الفرق بقوله
عالم بجميع المعلومات وقد سبق بيانه والتغاير الاعتباري اشارة الى رد ما يمكن ان يجاب عن هذا
السؤال بجوابين فكنين ههنا الاول ان يقال ان اريد ان الحضور يستلزم المغايرة الذاتية فم بل هو ظاهر
الفساد وان اريد ان الحضور يستلزم المغايرة الاعتبارية فالاستلزام مسلم لكن بطلان اللازم مم
لجواز ان يكون ذات الواجب تع عالما بذاته باعتبار قيد اما في جانب العالم واما في جانب المعلوم واما
في كلا الجانبين فرده بقوله والتغاير الاعتباري الخ وحاصله ان ذلك الجواب بالسند المذكور بط لانه
يستلزم ان لا يكون ذات الواجب عالما بذاته من حيث هو هو بل عالما بذاته باعتبار قيد في احد الجانبين
او في كليهما وذلك مع كونه مستلزما لتوقف علم الواجب بذاته على اعتبار ذلك القيد لا يدفع الايراد عن
الحكماء القائلين بكون الواجب تع واحدا حقيقيا لا تعدد فيه اصلا لا ذاتا ولا اعتبارا مع ان الايراد المذكور
ايراد عليهم ايض وذلك ان تقول حاصله ان ذلك الجواب مستلزم لكون علم الواجب تع بذاته منحصرا في اعتبار
القيد المذكور مع انه تعالى عالم بذاته سواء اعتبر هنا قيدا ولا الثاني ان يقال لا نم ان الحضور الشيء
عند نفسه يستلزم المغايرة ولو اعتبارا وانما يستلزمه لو كان الحضور في ذلك العلم الحضوري على ظاهره
بان يكون عبارة عن مضمون موجبة قائلة بان ذات العالم حاضرة عنده وذلك ممنوع لجواز ان يكون عبارة
عن مضمون سالبة قائلة بان ذاته ليست بغائبة عن ذاته فلا يستلزم التغاير اصلا كقولهم هو تعالى
واحد حقيقي لا تعدد فيه اصلا فرده بقوله وكذا التعبير بعدم الغيبة لا يجدي الخ وحاصله ان الجواب
المذكور غير نافع لان عدم الغيبة نسبة ومطلق النسبة ايجابية او سلبية يقتضي الطرفين فعدم
الغيبة لكونه نسبة سلبية يقتضي المغايرة ولو اعتبارية فاما ان يكون السند المذكور ثابتا واما ان
يكون باطلا وعلى كلا التقديرين يثبت المم فيندفع المنع وتلخيصه ان هذا المنع لا يضر السائل لما فيه من تسليم
مدعاه قلت عدم الغيبة الخ تصحيح للجواب الثاني من الجوابين المردودين بان عدم الغيبة نفي

للنسبة التي هي الغيبة اذ لا شك ان غيبة شئ عن شئ نسبة بينهما ونفي النسبة الموقوف تحققها في الواقع على الطرفين قد يكون
بمجرد انتفاء النسبة المنفية مع بقاء الطرفين كما اذا كان الطرفان موجودين متغايرين كقولنا صفة النفس ليست
بغائبة عنها وزيد ليس باب لنفسه وقد يكون بانتفاء النسبة مع بقاء احدهما كما اذا كان الطرفان عبارة عن
شئ واحد كقولنا النفس ليست بغائبة عنها وزيد ليس باب لنفسه وح يكون انتفاء النسبة المنفية لاجل
الوحدة وانتفاء الاثنينية كما ههنا ونظيره سالبة حيث تصدق بانتفاء الايجاب مع بقاء الموضوع والمحمول
وقد تصدق مع بقاء المحمول وانتفاء الموضوع كقولنا زيد ليس بعمرو وشريك البارى ليس ببصير هذا
واما انتفاء النسبة المنفية مع انتفاء الطرفين كما في قولنا لا يتمكن العنقاء من جبل من ياقوت كالسالبة التي
تصدق بانتفاء الايجاب مع انتفاء الطرفين كقولنا اجتماع الضدين ليس باجتماع النقيضين فهو على تقدير
وجوده في كلامهم ~~اصلا ونظير~~ اشتغال بما هو خارج عن هذا المقام اذ المقصود ههنا انما هو تحقق واحد
من الطرفين لا يقال كيف يكون نفي النسبة لانتفاء الاثنينية وقد ذكر السائل ان مطلق النسبة يقتضى الطرفين
المتغايرين لانا نقول ما ذكره انما هو في التصور لا في الواقع وكلامنا ههنا في الثاني ومن البين انه لا يلزم
من التغاير في التصور كما ذكره السائل ~~التغاير في التصور~~ التغاير في الواقع ولو ~~باعتبار~~ ما لم يصح قولهم هو
تع واحد حقيقى لا تعدد ولا تغاير فيه لا ذاتا ولا اعتبارا نعم لو كان عدم الغيبة معنى عدوليا يكون عبارة
عن مضمون موجبة معدولة المحمول كان مستلزما لتحقق المغايرة الاعتبارية والاثنينية قطعا لامتناع تحقق
النسبة الايجابية بدون الطرفين في الواقع لكنه ليس كذلك بل هو نفي محض عبارة عن مضمون السالبة التي لا يقتضى
تحقق الطرفين قطعا وتلخيص الجواب انا لا نسلم ان الحضور بمعنى نفي الغيبة يستلزم المغايرة في الواقع وانما
يستلزمها لو لم يكن نفي الغيبة للوحدة وانتفاء الاثنينية وهو مم ههنا لما عرفت انفا وما قيل الاشتغال في مقام
الجواب بان الحضور لا يستلزم المغايرة في الواقع اشتغال بما لا يعني اذ للسائل ان يعود ويقول نكون العلم لكونه نسبة
او مقتضيا لها يوجب صدق قولنا ذات المعلوم او صورته حاضر عند العالم سواء كان حضوريا او حصوليا
فهذه قضية موجبة تقتضى المغايرة في الواقع سواء اقتضاها عبارة الحضور او لا فالمطلوب الاشتغال
بمنع توقف تحقق العلم الحضوري ~~على كون تلك المغايرة~~ والنسبة لازما مع العلم الحضوري او متاخرا عنه لا متقدما
موقوفا عليه ففيه نظر اذ لا يمكن للسائل ان يقول العلم لكونه مقتضيا للنسبة يوجب صدق قولنا صورة
المعلوم وذاته حاضر عند المدرك ~~حتى يرد عليه ان هذه المغايرة يقتضيها عبارة الحضور~~ اذ كلام السائل انما هو
في علم الواجب بنفسه وهو حضوري عنده قطعا وانما الحصولي فيه امر متوهم من الجواب الاول للدهرية وقد عرفت
ما فيه ثم ان مقصود المجيب بقوله فلو يستدعى المغايرة منع توقف العلم الحضوري على تلك المغايرة والنسبة سواء
كان تلك المغايرة والنسبة لازما مع العلم الحضوري او متاخرا عنه او متقدما موقوفا عليه على ما اراده السائل
سابقا بقوله وحضور الشئ عند نفسه يستلزم المغايرة على ما حررناه سابقا من ان المغايرة اللازمة اعم

اعم من ان يكون لازما متقدما موقوفا عليه او متاخرا عنه او لازما معه فقد اشتغل المجيب ههنا بما هو اللازم
عليه فلا يرد عليه ما صوبه ليس بصواب اذ لا معنى لنفي كون تلك المغايرة اللازمة ههنا لازما متقدما موقوفا
عليه نعم بنى ذلك النفي على ما اشار اليه شارح المقاصد ههنا حيث قال لو اورد او جيبا على التغاير الاعتبارى ههنا
لا يقال ان التغاير الاعتبارى بالعالمية والمعلومية فرع حصول العلم فلو توقف حصول العلم على التغاير لزم
الدور قطعا لانا نقول انما يلزم الدور لو كان توقف العلم على التغاير توقف سبق واحتياج وهو مم بل غايته
انه لا ينفك عن العلم كما لا ينفك المعلول عن علته انتهى لكنه لا يقتضى عدم كون تلك المغايرة اللازمة متقدما موقوفا
عليه لان قول السائل يستلزم المغايرة مطلق شامل للمتقدم ايض فلا بد ان يكون المغايرة المنفية شاملا له ايض
فالحق ان اشتغال المجيب ههنا اشتغال بما يعنيه السائل المذكور وان مقصوده اى المجيب منع توقف تحقق
العلم الحضوري على تلك المغايرة سواء كان مراد السائل من قوله علم الواجب حضوري في الواقع او سمي بالحضوري
عندهم اذ لا كلام في ذلك بل الكلام انما هو على قوله وحضور الشئ عند نفسه يستلزم اه واما عدول السائل
ههنا عن الاعتراض بان العلم نسبة يقتضى المغايرة كما وقع ذلك في شبهة الدهرية فلكون كلامه ههنا على من
اثبت للواجب تع علما حضوريا بنفسه ولذا اشرنا سابقا الى ان هذه الشبهة مستلزمة لشبهة الدهرية
لا عينها والعجب من الفاضل المحشي انه مع اعترافه سابقا بما ذكرناه انفا تكلم ههنا لتصحيح ان يكون اشتغال
المجيب اشتغالا بما يعنيه السائل بكلام لا يعتنى به اذ لا كلام في كون الاشتغال المذكور اشتغالا بما
يعنيه السائل على ما حققناه وعدول السائل ههنا عن الاعتراض بان العلم نسبة يقتضى المغايرة الى قوله
وحضور الشئ عند نفسه يستلزم المغايرة انما هو لكون اعتراضه على من اثبت العلم الحضوري لله تع سواء
كان المراد من قوله علم الواجب حضوري في الواقع او سمي بالحضوري فلا وجه لحمل كلام المجيب ههنا لغرض تصحيح
الاشتغال على ما زعمه على منع توقف الحضوري على تلك المغايرة اللازمة على ان يكون ذلك المنع اعم من منع
~~توقف نفس الحضور ومن منع تسميتهم بالحضوري على تلك المغايرة اللازمة بناء على عدول السائل عن كون~~
~~العلم نسبة الى قوله وحضور الشئ اه وكون كلامه شاملا لنفس الحضور والتسمية بما ايض على ما قيل لان~~
ذلك بعد كونه اشتغالا بما لا يعني لا ينفع في دفع الاعتراض المورد بان المجيب اشتغل ههنا بما لا يعني
كما نقلناه انفا بل دفعه انما هو بما اشرنا اليه من التحقيق فتدبر وبالله التوفيق وبالجملة لما كان السؤال
المذكور مستلزما لشبهة الدهرية كان هذا الجواب جوابا عنها ايض لكن من طرف الحكماء لا من طرف المتكلمين
ايض لان ما اثبته من الصورة الاجمالية القائمة بذاته تع لكونه على سياق مذهب المتكلمين يقتضى القول
بوجود اعتبارات في الذات ما عدا تلك الصورة كما هو مذهب المتكلمين ولا كذلك الحكماء وهذا الجواب احد
محتملي الجواب الثاني عن شبهة الدهرية المذكورة في المواقف كما حققناه سابقا وحاصله ان هذا الجواب الثاني
جوابا للدهرية من طرف الحكماء والمتكلمين باسرهم تصديات المحقق عن الاحتمالين كما لا يخفى على ذي العينين ولكون

هذا الاحتمال ظاهر من المواقف وشرحه كما بيناه فقدمه على الثاني وايض لا محذور في ان تصحيح للجواب الاول من الجوابين
بان يقال ان اريد ان التغاير الاعتباري يستلزم توقف علمه بذاته على موجود اخر فهو ممنوع بل ظاهر الفساد وان اريد
توقف علمه بذاته على وصف اعتباري فهو مسلم لكن بطلان اللازم ممنوع لجواز توقف علمه تعالى بذاته من حيث هي هي على
وصف اعتباري يتحد الذات معه في الوجود بحيث لا تغاير بين الذات من حيث هي هي وبين ذلك الوصف في ذلك
الوجود الخارجي وما قيل في تقرير السند المذكور من انه لما جاز توقف علمه بذاته وبغيره على صفة حقيقية زائدة
على الذات عند الاشاعرة فجواز توقف علمه بذاته من حيث هي هي على وصف اعتباري بالطريق الاولى لاتحاد
الذات من حيث هي هي مع ذلك الوصف في الوجود الخارجي بحيث لا تغاير بينهما في ذلك الوجود بخلاف الذات
مع الصفة الحقيقية فانهما موجودان متغايران في الخارج والاشارة الى مذهب الاشاعرة ليكون سندا قويا
لهذا المنع كما اشرنا اختار اعتبار القيد في احد الجانبين يندفع المحذور ويبنى على ما ادعاه من صحة الجواب الاول
المذكور في المواقف عن شبهة الدهرية وقد عرفت ما فيه منا والحق انه لا حاجة في تقرير السند المذكور الى
ادخال ذلك الجواب المزيف ههنا وانه انما اختار اعتبار القيد في جانب العالم اشارة الى ما ذهب اليه
المتكلمون من ان ذات الواجب تع في نفسه متصف بسلوب واضافات ولا شك ان تلك الاضافات معتبرة
في جانب العالم لا في جانب المعلوم واما ما قيل لم يختر اعتباره في جانب المعلوم فانه يستلزم عدم معلومية
الذات من حيث هي هي ايض فيلزم الجهل بالنسبة اليه تعالى عن ذلك فمردود بانه مشترك الورود بين
الاعتبارين اذ على تقدير اعتباره في جانب العالم يلزم عدم عالمية الذات من حيث هي هي ايض وهو جهل
تعالى الله عن ذلك وان كان الذات من حيث هي هي مع قطع النظر عن هذا القيد المعتبر عالما بذاته ح يكون
الامر كذلك عند اعتباره في جانب المعلوم ايض فلا فرق بين اعتبار القيد في احد الجانبين في لزوم الفساد
على ما زعم وعدمه وهذا اولى مما قيل في رده من انه على تقدير اعتباره في جانب العالم يلزم عدم معلومية
الذات مع ذلك القيد لعدم التغاير لا بالذات ولا بالاعتبار وان كان الذات مع ذلك القيد معلوما
للذات مع قيد اخر فقد اعتبر القيد في جانب المعلوم ايض وذلك لانه على تقدير اعتباره في جانب العالم
يكون اللازم على ما ذكره القائل الاول عدم عالمية الذات من حيث هي هي مع قطع النظر عن القيد لا عدم
معلومية الذات مع ذلك القيد وان كان مراده لزوم عدم معلومية الذات مع ذلك القيد المعتبر
في جانب العالم بناء على ان ذات العالم ح من حيث هي هي لا يكون عالما بذاته فيلزم ان لا يكون الذات معلومة
ايض لاتحاد العالم والمعلوم ذاتا واعتبارا فيلزم الوقوع عما هرب لكان له وجه صحة لكنه يؤل بعد كلفة
الى ما ذكرناه فالحق ان اعتباره في جانب العالم انما هو للاشارة الى ان ذات العالم متصف باعتبارات
عند المتكلمين تتحد معها في الوجود الخارجي وليس ذات الواجب تع عبارة عن الذات البحت الخالي
عن جميع الاعتبارات كما زعم الحكماء فعلمه تعالى بذاته انما هو من بعض اعتبارات ذات العالم وان كان

وان كان ذاته تعالى المعلوم ح متصفا بتلك الاعتبارات ايض لاتحادهما ذاتا واعتبارا فكل قيد اعتبر في
جانب العالم ههنا فهو معتبر في جانب المعلوم ايض ولهذا اشار السائل سابقا الى اعتباره في كلا الجانبين
وان كان مطمح نظر الش هو الاعتبار في جانب العالم كما عرفت وبهذا اندفع ما قيل بقي العلم بالذات من حيث
هي هي من غير قيد في شيء من الجانبين انتهى لان ذلك انما هو على مذاق الحكماء والش ههنا بصدد الجواب على
مذاق المتكلمين بعد الجواب على مذاق الحكماء فلا حاجة في دفعه الى ما يقال من ان هذا الجواب مبني على تسليم ان
العلم موقوف على التغاير فيمتنع العلم بذاته في هذه الصورة ولا باس في عدم حصول العلم الممتنع له تعالى بعد
ان كان الذات معلوما بكل اعتبار من الاعتبارات الغير المتناهية الحاصلة له تعالى باعتبار وكل معلول له انتهى
بل هذا الكلام فاسد جدا لانه يقتضي ان الذات من حيث هي هي غير عالم بذاته عند الحكماء لكون الذات عندهم
خاليا عن جميع الاعتبارات قبل الصادر الاول مع انهم لا يقولون بذلك المقتضي وهل شبهة الدهرية الا
ذلك مع ان الجواب السابق على مذاق الحكماء صريح في ان الذات من حيث هي هي عالم بذاته ايض هكذا ينبغي
ان يحقق هذا المقام فظهر من هذا البيان ان هذا الجواب يدفع شبهة الدهرية ايض من حيث ان شبهتهم مبنية
على الوحدة الحقيقية وهذا الجواب يمنعها كما قررناه فيكون هذا جوابا من طرف نفسه ومن طرف المتكلمين
لا من طرف الحكماء بخلاف الجواب السابق فانه من طرف الحكماء فقط وقد عرفت ان كلا من هذين الجوابين محتمل
الجواب الثاني عن شبهة الدهرية المذكور في المواقف وغيره قال المص قادر على جميع الممكنات اورده بعد العلم
لكونه مما يستدل به على علمه تع كما سبق فهذا القول بمنزلة الدليل لقوله عالم بجميع المعلومات ولكونه القدرة
اصلا بالنسبة الى الارادة قدمه على مريديته تع ولفظ الجميع ههنا بمعنى الكل الافرادي كما في قوله تعالى والله
على كل شيء قدير لا بمعنى الكل المجموعي لان الممكنات غير متناهية الاحاد ووجودها دفعة على ما هو مقتضى تعلق
القدرة بها ح ممتنع فلا يتعلق بها القدرة كسائر الممتنعات بخلاف لفظ الجميع في قوله مريد بجميع الكائنات
فانه يجوز ان يكون بمعنى الكل المجموعي اذ لا استحالة في تعلق الارادة بمجموع الكائنات وان كانت غير متناهية
الاحاد كما سيصرح به الش والظاهر ان هذا على تقدير عدم صفة التكوين والا فلا استحالة في تعلق القدرة
بمجموع الممكنات وانما المح ح هو تكوينها وايجادها هذا واشار بالممكنات الى ان لفظ الشيء في الاية بمعنى الموجود
كما هو مذهب الاشاعرة لكن بمعنى ما من شانه الوجود سواء وجد بالفعل او لا على ما هو المراد من الممكنات ههنا
واما الواجب فمستثنى عقلا من الاية ح قيل وكذا الصفات القديمة عندهم اقول انها وان كانت خارجة عن
الشيء في الاية لكون القدرة فيها بالمعنى الاخص على ما هو المتبادر بل على ما اجمعوا عليه ايض لكن الظاهر
انها داخلة في عموم قوله قادر على جميع الممكنات لانها على تقدير كونها موجودة صادرة عن الله تعالى اذ لا
يتعلق الذات بايجابها وذلك التعلق من مشية الذات وقدرته التين لا وجود لهما على ما هو المذهب عندهم
من ان الذات في نفسه متصف بسلوب واضافات ولما كان ذلك التعلق من مقتضيات الذات كانت الصفات

قديمة قطعا فكانت صادرة عنه تعالى بالاختيار بالمعنى الاعم الجامع للوجوب كما يقول الحكماء وسنزداد بهذا وضوحا
فعلى هذا كانت الصفات داخلة في قوله على جميع الممكنات وانت اذ تقول لما كانت الصفات عندهم لا عين الذات ولا غيره
كانت خارجة عن الممكنات المغايرة للواجب تع فكانت ليست من الممكنات عندهم وان خص مراد الاشاعرة من الموجود
بما يقع عليه الايجاد الاختياري كما اشار اليه البيضاوي حيث حمل الشيء في الاية ههنا لان المراد بالممكنات ح
يكون بمعنى ما يقع عليه الايجاد الاختياري بمعنى صحة الفعل والترك ولا يتصور ذلك في صفاته كما لا يتصور
في الواجب تع واذا كان الشيء في الاية بمعنى ما يصح ان يعلم ويخبر عنه كما ذهب اليه المعتزلة الا انه فوق للصفات
فيحتاج الى تقييد الشيء بالممكن ليخرج الواجب والممتنع بالذات ثم قال البيضاوي وفي الاية دليل على ان
الحادث حال حدوثه والممكن حال بقائه مقدوران لان كلا منهما شيء فقد حمل الاية على ان كل شيء مقدور
له تعالى ما دام شيئا يعني ان الوجود الحاصل للممكن في آن حدوثه وبقاء ذلك الوجود واستمراره مدة
كلاهما صادران عن الواجب تع بالاختيار لا بالايجاب كما زعمه الحكماء وتحقيقه ما اشار اليه شارح المواقف
حيث قال كما ان اتصاف الممكن بالوجود في زمان حدوثه لم يكن مقتضى ذاته لاستواء وجوده وعدمه كذلك
انضمام ذلك الوجود اليه وبقاء اتصافه به في الزمان الثاني وما بعده ليس مقتضى ذاته لان استواء
نسبته الى طرفيه امر لازم له في حد ذاته فكما استحال اقتضاؤه الوجود في الزمان الاول استحال اقتضاؤه
اياه في الزمان الثاني فكما ان اتصافه بالوجود في زمان الحدوث مستند الى المؤثر كذلك اتصافه فيما
بعد من الازمنة مستند اليه ايض والاول هو اتصافه باصل الوجود والثاني هو اتصافه ببقاء الوجود
فهو في وجوده ابتداء وفي استمراره محتاج الى المؤثر الذي يفيده الوجود ويديمه فمن قال بان التاثير في الباقي
تحصيل للحاصل فقد وهم ان المؤثر يحصل في الزمان الثاني اصل الوجود الذي كان حاصلا وهو بط ومن
قال ان التاثير انما كان في امر متجدد لا يكون تاثيرا في الباقي فقد توهم ان ذلك المتجدد وجود ابتدائي
وهو ايض بط لان التاثير في ذلك الوجود الحاصل لا في اصله بل في بقائه ودوامه الذي هو متجدد انتهى
ملخصا فعلى هذا معنى قول المص انه تعالى قادر على جميع الممكنات ما دامت ممكنات سواء كانت حال حدوثها
او حال بقائها واما كونها مقدورة لله حال عدمها فلا يفهم من كلام البيضاوي ولا من تحقيق الشريف نعم كون
الممكنات مقدورة حال عدمها داخل في عموم قوله قادر على جميع الممكنات وان كان في كون العدم مقدورا
كلام اشير اليه في المواقف وشرحه باتفاق المتكلمين والحكماء اباء متعلق بقوله قادر على عموم
ولا شك انهم اتفقوا على كونه تعالى قادرا وانما اختلفوا في معنى قدرة الله والمراد بالمتكلمين هم المعتد
بهم والا فالنظام على انه تع لا يقدر على خلق الجهل والقبيح والبلخي على انه تعالى لا يقدر على مثل مقدور
العبد وعامة المعتزلة على انه تع لا يقدر على نفس مقدور العبد كما في المقاصد وشرح العقايد وقوله
باتفاق الحكماء مبني على ما هو التحقيق عندهم من ان كل الممكنات مستنده اليه تعالى عندهم كما حققه الشريف وغيره

على المشي او من شانه ان يتعلق به
الشيء يخرج الصفات منها

م

تعريض لبعضهم حيث فرع مقدورية الممكنات في بقائها او حدوثها
الثلث على كلام البيضاوي وعلى ما نقرب الى ما ذكرنا

وغيره والا فالمشهور عندهم انه تعالى واحد حقيقي لا يقدر على اكثر من واحد وهو المذكور في المواقف وغيره في
نقل مذهبهم فما قيل من ان الظاهر ان يأتي هذا الكلام اثر قوله قادر ليندفع المخالفة المذكورة ليس بشيء لغفوله
عن هذا فان الشارح على ان قوله على جميع الممكنات ح يكون من معيرات الحكم فيرد عليه المخالفة المذكورة ايض فلا يندفع
الايراد ذكرنا فالحكماء في مشهورهم يعترفون اصل القدرة بالمعنى الاعم وينكرون شمولها لجميع الممكنات واما
في تحقيقهم فيعترفون شمولها ايض واما القدرة بالمعنى الاخص فينكرونها راسا هذا صحة الفعل والترك
المراد من الصحة بقرينة التخصيص بالمتكلمين والمقابلة بالحكماء الامكان الوقوعي الخاص اي ان لا يجب للفاعل شيء
من الفعل والترك لا لذات الفاعل ولا لامر خارج ضروري له اي بالنسبة الى الفاعل وان كان واجبا وضروريا
له لا بالنسبة الى الفاعل بل بالنسبة الى امر اخر غير ضروري للفاعل فوجوب الفعل له تعالى بواسطة تعلق ارادته
الازلية بجانب الفعل لا يكون منافيا لكون الواجب تع فاعلا مختارا فيه على مذهب المتكلمين كما قالوا الوجوب بالاختيار
محقق للاختيار لا مناف له لان تعلق ارادته تعالى بذلك الجانب لم يكن ضروريا له تعالى لا لذاته تعالى ولا
لامر خارج بخلاف مذهب الحكماء حيث جعلوا الاستعداد التام الذي هو الامكان الذاتي في القديم وتمام
الامكان الاستعدادي في الحادث موجبا لتعلق الارادة بايجاده واما وجوب الفعل للعبد بواسطة تعلق
الارادة الازلية بذلك الجانب فمناف لاختيار العبد بهذا المعنى على مذهب الاشعري بناء على ان اختيار العبد
لاعلى ما ذهب اليه الماتريدية لان الاختيار عنده ح
لذلك الجانب مخلوق الله تعالى عندهم بل امر اعتباري صادر من العبد وهو المسمى بالارادة الجزئية عندهم
فذلك الفعل وان كان واجبا بواسطة تعلق الارادة الازلية بذلك الجانب لكنه لما كان ذلك التعلق مشروطا
باختيار العبد الصادر منه لان الله تعالى لم يوجد هنا ما ينافي الاختيار قطعا وهذا كمن اراد قتل انسان
وامسكوه فهو ليس بمختار في عدم القتل لكونه مجبورا بالامساك وان كان امساك الممسكين له باختيارهم
بخلاف ما اراد قتل انسان وامسكوه بطلب نفسه فانه مختار في عدم القتل وقس عليه الفرق بين المذهبين
هو انتفاء الوجوب ح
وقد سبق تحقيقه وبالجملة المعتبر في القدرة بهذا المعنى لذات الفاعل ولا لامر خارج ضروري له لا انتفاء
مطلق الوجوب ولو لامر خارج غير ضروري والا لخرج عن التعريف اختيار الواجب تع في افعاله لوجوبها بتعلق
ارادته وعدمها بعدم تعلق ارادته وخرج ايض اختيار العبد في افعاله على مذهب الماتريدية لوجوبها بتعلق
ارادة الله اياها واما خروج اختيار العبد في افعاله على مذهب الاشعري فقد عرفت انه غير مضر اذ لا اختيار في الحقيقة
للعباد في افعاله عنده ولذا قالوا نحن مختارون في افعالنا مضطرون في اختيارنا ولخرج ايض اختيار الواجب
تع في ايجاد العلم بالنتيجة بعد ايجاد النظر الصحيح على مذهب الامام لصدوره عن الله بالوجوب عنده على ما سبق
مع انه فاعل مختار فيه لكونه تعالى مختارا في ايجاد النظر وقد سبق في بحث النظر ان ترك الشيء قد يكون بترك
ما يوجبه قيل ولخرج ايض اختيار الواجب في ايجاد الاصلح كارسال الرسل على مذهب المعتزلة القائلين بوجوب
ايجاد الاصلح بعد خلق العالم اختيارا مع انه تعالى مختار عندهم بهذا المعنى بدليل قولهم بحدوث العالم والنزاع

كفرد م

م

للمبدا

بيننا وبينهم فى انه هل يجب ايجاد الاصلح بعد ايجاد العالم كالايجاد بعد تعلق الارادة الازلية وفيه انهم وان قالوا
بحدوث العالم واثبتوا الاختيار بالمعنى الاخص لله تع لكنهم لما قالوا بوجوب بعض الاشياء على الله تعالى
لزمهم سلب الاختيار عن الله تع ولذا قال العلامة التفتازانى فى شرح العقايد النسفية وليت شعرى ما معنى
وجوب الشئ على الله تع اذ ليس معناه استحقاق تاركه الذم والعقاب وهو ظاهر ولا لزوم صدوره عنه
بحيث لا يتمكن من الترك بناء على استلزامه محالا من جهل او سفه او بخل او نحو ذلك لانه رفض لقاعدة الاختيار
وميل الى الفلسفة الظاهرة العوار والحق انهم اوجبوا على الله اشياء خمسة كما يجب الفلاسفة على الله تعالى صدور
العالم فلا ينفعهم القول بالحدوث او الاختيار والعجب من بعضهم انه جعل اختيار العبد على مذهب الاشعرى كلمبدء م
من الاعتبار واخرجه من تعريف القدرة بالمعنى الاخص كما اشرنا اليه ايض وجعل ايجاد الاصلح وغيره الذى اوجبوه
داخلا فى تعريف القدرة بهذا المعنى وهل هذا الا تهافت   وعند الحكماء عبارة عن كونه اى الفاعل
لكون الكلام فى بيان قدرته ولك ان تقول الضمير يرجع الى الفاعل مطلقا المدلول عليه بذكر الفعل
فى قوله صحة الفعل واما جعله راجعا الى الواجب تعالى على ان تحمل لام القدرة على العهد الخارجى فبعيد لفظا
ومعنى وان كان ملايما لقوله قادر على جميع الممكنات اذ الغرض هو تعريف القدرة على المذهبين ثم التخصيص
هذا المعنى بالحكماء بالنسبة الى مجرد قوله ان شاء فعل وان لم يشأ بل بالنظر اليه مع قوله ومقدم الشرطية الاولى
بالنسبة الى وجود العالم دائم الوقوع ومقدم الشرطية بالنسبة اليه دائم اللاوقوع اه يفصح عن ذلك
شارح المواقف حيث قال واما كونه قادرا بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل فهو متفق عليه بين
الفريقين الا ان الحكماء ذهبوا الى ان مشية الفعل الذى هو الفيض والجود لازمة لذاته كلزوم العلم وسائر
الصفات الكمالية له فيستحيل الانفكاك بينهما فمقدم الشرطية الاولى واجب صدقه ومقدم الثانية ممتنع
الصدق وكلتا الشرطيتين صادقتان فى حقه تعالى انتهى فلا يرد ان التخصيص المذكور مناف لما فى شرح
المواقف من المنقول المذكور وانما يكون هذا المعنى مخصوصا بهم بضميمة قولهم لكنه عند تمام الاستعداد يشاء
بالضرورة ويفعل وعند عدم تمامه لا يشاء بالضرورة ولا يفعل لا بما ذكره الش ههنا قريب الى ما ذكره
شارح المواقف واذ قوله ومقدم الشرطية الاولى بمنزلة الضميمة المذكورة سواء كان الواو فى قوله ومقدم
الشرطية اه للحال او لا هذا وبالجملة فالمشترك بين الفريقين انما هو كون القادر بمعنى ان شاء فعل
وان لم يشأ لم يفعل واما كون مقدم الشرطية الاولى دائم الوقوع ومقدم الشرطية الثانية دائم اللاوقوع لمنشاء م
فمخصوص بالحكماء وتحقيق هذا المقام ان الحكماء لما جعلوا الواجب تع موجبا فى افعاله تعالى ومع ذلك
جعلوه قادرا مختارا ولم يجعلوا الطبايع قادرة فى افعالها كالشمس فى الاشراق والنار فى الاحراق
لان ايجابها انما هو بالطبع من غير شعور ومشية منها قصدوا الى التميز بين الايجابين بان ايجابه تع
الفعل وعدم الفعل بواسطة مشيته وجودا وعدما وايجاب الطبايع لوازمها انما هو باقتضاء

باقتضاء ذواتها من غير شعور ومشية منها فاوردوا هذا التعريف وزادوا فيه المشية احترازا عن ايجاب الطبايع
افعالها فلو لم يكن مرادهم ذلك الفرق لتركوا المشية واكتفوا بمجرد امكان الفعل وعدم الفعل ليندرج فيه مطلق
الايجاب سواء كان بالمشية او لا فالمراد من التعريف كون الفاعل بحيث يصح بالنظر الى ذاته الفعل وعدم الفعل
مترتبا فعله وعدم فعله على مشيته وجودا وعدمه سواء كان الفعل او عدم الفعل واجبا له لامر خارج ضرورى
له كالمشية او عدمها بالنسبة الى الواجب تع كما ذهب اليه الحكماء او لم يجب الفعل او عدم الفعل لا لذات الفاعل
ولا لامر خارج ضرورى له كما ذهب اليه المتكلمون لان مشيته الفعل او عدمه غير لازمة له تعالى عندهم وان كان
الفعل واجبا له تع بعد تعلق مشيته بوجوده مثلا كما سبق وعلى كل تقدير يخرج ايجاب الطبايع لوازمها
قيل ويخرج ايض ايجاب العباد افعالهم لامر خارج ضرورى على مذهب الجبرية حيث انكروا الارادة والمشية
ولو بالمعنى الاعم وفيه ان الظاهر انهم انكروا القدرة بالمعنى الاخص لا بالمعنى الاعم المذكور وههنا يدل عليه انهم
جعلوا العباد بالنسبة الى افعالهم بمنزلة الجمادات لا الاجمادات ويدل عليه ايض اعتراضهم الماتريدية على الاشعرى
فى مذهبه فى افعال العباد بانه جبر محض وان ادعى انه جبر متوسط مع ان الاشعرى لا ينكر الارادة
والمشية قطعا وبالجملة يبقى فى التعريف ايجاب الواجب فى فعله او عدم فعله على مذهب الحكماء وايجاب العباد
فى احدهما على مذهب الاشعرى والاختيار بمعنى صحة الفعل والترك فى افعال العباد عند الماتريدية وفى
افعال الله تع عند الفريقين لتوسط المشية فى الكل فيكون هذا المعنى منقسما الى قسمين احدهما ما يكون
الفعل او عدمه لازما للفاعل لا لذاته بل لامر خارج ضرورى كالمشية وجودا او عدما وهو الذى اثبته الحكماء
وهذا القسم اشار اليه شارح المواقف بقوله الا ان مشية الفعل الذى هو الفيض والجود لازمة لذاته
كلزوم العلم وسائر صفاته واشار الش ههنا بقوله ومقدم الشرطية الاولى دائم الوقوع الا ان الش
اختصر كلام شارح المواقف فاخذ نتيجة الاستثناء الواقع بدل ما استثناه وثانيهما ما لا يكون واجبا
لا لذات الفاعل ولا لامر خارج ضرورى واذ وجب له لامر لا يكون ضروريا له وهو الذى اثبته المتكلمون
وذا هو الباقى بعد الاستثناء فى كلام شارح المواقف والباقى بعد قول الش ههنا ومقدم الشرطية
وهو ما لم يكن دائم الوقوع ولا دائم اللاوقوع اعنى به ما يتساوى الامران ولذا اخذ المتكلمون فى المعنى
الخاص بهم لفظ الترك وبهذا التحقيق اندفع ما يمكن ان يقال ان حملت الشرطيتان فى التعريف على الاتفاقيتين
لم يصدق على اختيار الواجب تع فى شئ من جانبى الفعل وعدم الفعل عند الحكماء لانهم بنوا الفعل على وجود
الاستعداد التام وعدم الفعل على عدم تمام الاستعداد فان تم الاستعداد يصدق الشرطية الاولى
ولا يصدق الثانية وان لم يتم الاستعداد يصدق الثانية دون الاولى فلو حمل الشرطيتان على الاتفاقيتين
فان كانت اتفاقية خاصة فصدقها انما يكون بصدق طرفيها وان كانت اتفاقية عامة فصدقها انما هو
بصدق التالى وذا غير موجود فى احدى الشرطيتين عندهم كما عرفت وان حملتا على اللزوميتين الكليتين

لم يصدق على الاختيار القياسد اذ ليس البعد كلما شاء فعله وان حملنا على اللزومتين الجزئيتين يصدق على ايجاب
الطبايع اذ بين كل شيئين غير متنافيين لزوم جزئي ولو على بعض الاوضاع الممكنة الاجتماع مع المقدم وقلما
ان يقال ههنا لو شاءت النار ان تفعل حرارتها ولو اراد الواجب فعلها ايجابا يلزمها ان تفعل حرارتها
وان لم تشأ واراد الواجب عدم فعلها يلزمها ان لا تفعل انتهى وذلك لان المراد هو الشق الاخير كما هو
المناسب بكلمة ان الموضوعة للاهمال وقد تقرر ان المهملة في قوة الجزئية وايجاب الطبايع افعالها خارج
عن التعريف بقيد الحيثية اذ ليس القادر عبارة عما يصدق عليه القضيتان المذكورتان بل عبارة عن كون
الفاعل بالحيثية المذكورة وذا غير صادق على ايجاب الطبايع افعالها هذا لا يقال ايجاب الطبايع افعالها
خارج عن الفاعل من غير ملاحظة الحيثية اذ لا يطلق على الطبايع انها فاعلة اذ ما لا شعور له لا يكون
فاعلا لانا نقول اجيب عنه بان الحكماء اطلقوا عليها الفاعل وايده المحقق الطوسي بما نقل عن بعض الاطباء
من انه اتقوا اول البرد وتلقوا اخره فانه يفعل بابدانكم ما يفعل باشجاركم وان المتكلمين وان لم يطلقوا
الفعل الا على ما كان بالارادة لكن اتفاقهم مع الحكماء في هذا المعنى الاعم مبني على اطلاقهم الفاعل على الموجب
والمختار ولو سلم ان المتكلمين لم يطلقوا الفاعل على الموجب ولم يطلقوه الا على صاحب المشية فحمل الفاعل
ههنا عليه يوجب استدراك الحيثية اذ ليست الا للفرق بين الايجابين فلا بد ان يكون الفاعل ههنا اعم من الموجب
والمختار لغرض دفع الاستدراك وانجوز ذلك الاطلاق للمتكلمين ايضا ليظهر اتفاقهم مع الحكماء في هذا
المعنى الاعم وفيه ان ما نقله الطوسي بعد تسليم صحته بحث لغوي والنزاع في المعنى المصطلح ولو سلم فذلك
الاطلاق خاص بالحكماء لان المتكلمين لا يطلقون الفعل الا على ما كان بالارادة في اصطلاحهم ويلتزمون
التكرار في مثل قولنا فعل بالاختيار صرح به الامام في شرح الاشارات فلا يبعد عنهم التزام التكرار
ههنا ايضا فعلى هذا لا يظهر اتفاق المتكلمين مع الحكماء في الاطلاق المذكور وبالجملة ايجاب الطبايع خارج
عن الفاعل عند المتكلمين لا عند الحكماء فالوجه ان قوله بحيث ان شاء اه قيد احترازي عند الحكماء وقيد
واقعي عند المتكلمين ولا يضر ذلك اتفاقهم في المعنى المذكور وهكذا ينبغي ان يحقق القدرة والاختيار
وينتظم في سلك الاعتبار وبهذا البيان استغنيت عن صنيع بعض الناظرين ههنا حيث جعل اولا
تخصيص الشارح هذا المعنى بالحكماء مخالفا للمنقول المذكور عن شرح المواقف ثم دفع المخالفة المذكورة اولا بانه
ينقسم هذا المعنى الى القسمين كما حققناه وثانيا بان الشارح ذكر المعنى الاعم واراد القسم الخاص منهم
بقرينة المقابلة وثالثا بان جعل قوله ومقدم الشرطية جملة حالية من تتمة السابق على ما هو حاصل كلامه
ههنا وذلك لما حققناه اولا من انه لا مخالفة بين ما ذكره الشارح ههنا وبين ما ذكره شارح المواقف لان
تقسيم المعنى الى القسمين لا يكون الا بملاحظة قول الشارح ههنا ومقدم الشرطية اه فان كان هذا الجعل
بالنظر الى هذا القول فلا وجه لجعل هذا القول وجها اخر لدفع بحثه فالحق ان ما ذكره الشارح ههنا قريب الى

كلنبوى رح

الى ما ذكره شارح المواقف وتحقيقه ما ذكرناه وأما ما قيل ههنا من ان هذا المعنى المشترك كما يخرج عنه ايجاب
الطبايع لوازمها بلا مشية كذلك يخرج عنه ايجاب ذات الواجب صفاته الذاتية على مذهب الاشاعرة وان
توهم ابو الفتح في حاشية التهذيب وبعضهم ايضا ههنا عدم خروجه لان القول بزيادة الصفات الحقيقية لعدم
كفاية الذات في الايجاد وسائر ما يترتب على الصفات فلو كانت الارادة مثلا صادرة عن الذات بالايجاب
المسبوق بارادة اخرى هي زائدة ايضا لزم الدور او التسلسل المحالان قطعا وايضا لم يتعلق المشية بالصفات
ازلا وابدا لاستحالة التعلق وقد صدرت عن الذات ازلا وابدا فيبطل الشرطية الثانية في حقه تعالى
بالنسبة الى الصفات قطعا انتهى فلا يخفى ما فيه أما اولا فلانه لو كان الامر كما زعمه يلزم ان يكون صدور الصفات
الذاتية عن الواجب تع مثل صدور الحرارة عن النار ومن المعلوم ان ذلك بطبعها لا بارادتها فيلزم ان يكون
الله فاعلا في صفاته بطبعه تعالى الله عن ذلك وأما ثانيا فلان الواجب تع عند المتكلمين متصف بسلوب
واضافات في نفس الامر وهذا مسلم عند الكل فلم لا يجوز ان يكون صدور الصفات الحقيقية بالنظر الى
اتصاف الذات بتلك الاضافات وليس في كلام ابي الفتح ومن تبعه ههنا مخالفة لاصول المتكلمين قطعا ولا
يلزم الدور والتسلسل المحالان لان تلك الصفات مستندة الى مشية اعتبارية وقدرة كذلك يتصف بها
الذات في حد ذاته من غير احتياج فيهما الى الايجاد وتحقيق المقام ان الصفات التي حكم المتكلمون بوجودها
ووجودها انما هي الواسطة في صدور الممكنات عنه تع فلا بد في صدورها عن الذات من امور اضافية
يتصف بها الذات في حد ذاته على اصول المتكلمين فعلى هذا لو صدرت تلك الصفات عن الذات بالمشية
والقدرة وغير ذلك من الامور التي يتصف بها الذات بالنظر الى ذاته لا يلزم هنا دور ولا تسلسل ولا نقيضه
من نقايض وح يصدق الشرطيتان في حقه تع بالنسبة الى صفاته الحقيقية قطعا وأما ثالثا فلان
الحكماء مع عدم تشرعهم احترزوا عن جعل الله تعالى فاعلا للاشياء بالطبع واحالوا صدور الاشياء
عنه الى مشيته تعالى ولا شك ان الصفات الحقيقية من الاشياء عند الاشاعرة فيلزمهم ان يجعلوه تع
فاعلا بالطبع فيها مع انهم من ائمة الدين فكيف يتصور ذلك منهم وأما رابعا فلانا قد اشرنا الى ان المتكلمين
لا يطلقون الفاعل الا على من اتصف بالارادة فعلى ما ذكره القائل لا يكون الواجب تع فاعلا في صفاته
الحقيقية لعدم الارادة فيه وأما خامسا فلان الشارح المحقق جعل الصورة الوحدانية سابقا عبارة
عن صفة قائمة بذاته تعالى وساق الكلام في ذلك على سياق مذهب المتكلمين كما سبق ومن البين ان تلك الصورة
الوحدانية صادرة عن الله تع ايجابا لكن بالمشية والارادة المسبوقة هي بها فكذا الحال في الصفات
الحقيقية عند المتكلمين ~~وفي كلام شارح المواقف ههنا حيث قال الا ان مشية الفعل الذي هو الفيض والجود~~
~~لازمة لذاته كلزوم العلم وسائر الصفات على تقدير كونها موجودة في الخارج~~ والعجب عن هذا القائل
انه زعم ما ذكره امرا حقيقيا بالقبول فكرر ذكره في تعليقاته هذه وذكره ايضا في حواشيه على التهذيب

٢ فهذا ابو الفتح قبل الحق صح

وشدد الامر فی ذلک علی ابی الفتح ~~دون تبعه~~ منا مع ان الحق الموافق لاصول المتکلمین ماذکره ابو الفتح کما حققناه
بالوجوه المذکورة مع کونه من الشیعة فکیف لا یقبله من کان من اهل السنة السنیة وقد ذکرنا لم بیاننا فی
تعلیقاتنا علی الحواشی الفتحیة فلیراجع الیها بقی ههنا بحث وهو ان المشیة عند الحکماء عبارة عن علمه تع کما صرح
فی المواقف بان ارادته تعالی عندهم عبارة عن علمه تع وهو الذی یسمونه عنایة ازلیة فمعنی قولهم ان شاء
فعل وان لم یشاء لم یفعل انه علم فی مرتبة العلم الاجمالی صدر عنه فی مرتبة العلم التفصیلی وان لم یعلم فی تلک المرتبة
لم یصدر عنه فی المرتبة التفصیلیة فعلی هذا لایکون الاتفاق المذکور الا فی اللفظ لا فی المعنی اذ لا مشیة
له تع عندهم کما عند المتکلمین وجوابه ان الحکماء لاینکرون الصفات الانتزاعیة فی الواجب تع فهم لاینکرون
وجود المشیة الانتزاعیة فیه تع عند صدور الاشیاء عنه تع وهذا القدر کاف فی اشتراک المعنی المذکور
بین الفریقین علی ان علمه تعالی عندهم عین ارادته ومشیته فالتاویل المذکور لایضر الاشتراک بینهم
وصدق الشرطیة اه جواب عن سؤال کانه قیل اذا کان مقدم الشرطیة الثانیة بالنسبة الی وجود العالم
دائم اللاوقوع کان کاذبا بالنسبة الیه فکذا التالی فیلزم ان لایصدق هذه الشرطیة فی حقه تع بالنسبة الی وجود
العالم مع ان العطف علی الاولی بالواو یقتضی صدق الثانیة ایض وحاصل الجواب ان کذب طرفی الشرطیة
لاینافی فی صدقها بل قد تصدق بکذب طرفیها کما فی قولنا ان کان زید فرسا کان صاهلا وقد لا یصدق بکذب
المقدم وصدق التالی کما فی قولنا ان کان زید حمارا کان حیوانا دون عکسه لامتناع استلزام الصادق الکاذب
کما تصدق بصدق طرفیها کما فی قولنا ان کان زید انسانا کان حیوانا وقد تقرر ذلک فی محله فظهر من هذا
ان الش حمل کلا من الشرطیتین عندهم علی ما یتم استعداده للوجود والا فلو حمل الاولی علی المستعد التام
والثانیة علی غیر المستعد التام یصدق کلتا الشرطیتین فی حقه تع مع صدق طرفی کل منهما بل تصدقان
ح کلیتین لزومیتین وان کان التقیید المذکور آبیا بحسب الظاهر عن الحمل علی الکلیة لکن الحمل الاخیر یأبی
عن کون قوله ومقدم الشرطیة اه مرادا للفرق بین الحکماء والمتکلمین علی ما حققناه لان الشرطیتین صادقتان
عند المتکلمین ایض مع صدق طرفی کل منهما کما عند الحکماء ح فافهم   ودوام الفعل وامتناع اه
اشارة الی جواب ما اورده المتکلمون علی الحکماء ههنا من ان القول بانه تع موجب فی افعاله مع القول
بانه تع فاعل مختار متناقض اذ الایجاب ینافی الاختیار قطعا وحاصل ما اشار الیه فی دفعه ان
مرادهم من الایجاب هو دوام الفعل عند تمام الاستعداد وامتناع ترکه عنده وکل ذلک انما نشأ من العلم
بضرر الترک اعنی المنافات للجود المطلق فالایجاب اللازم هنا انما هو الایجاب بالغیر الذی هو العلم بضرر الترک
وذا لا ینافی الاختیار الذی نثبته هنا لا الایجاب بالذات حتی ینافی الاختیار فمعنی قولهم انه تع موجب
بالذات انه موجب فی افعاله بما نشأ من ذاته وهو علمه بان ترکه مناف للجود المطلق الذی اتصف به لا انه
موجب فی افعاله بدون واسطة اصلا حتی یلزمهم الایجاب المحض المنافی للاختیار ولذا اختیر الدوام

الدوام بدل اللزوم اشارة الی ذلک الا یری ان دوام الاغماض بسبب الغیر الذی هو العلم بضرر الترک فی مثال
الابرة لم یکن منافیا لاختیار العبد فی الاغماض وانه لم یفارق عنه عند تقریب الابرة الیه اصلا وللاشارة الی
ان دوام الاغماض المذکور انما نشأ من العلم بضرر الترک اخذوا فی المثال کون المغمض عاقلا ووقت الغمز کما اخذ
لفظ الدوام فی افعاله الواجب تع اشارة الی ان ذلک الفعل انما نشأ من العلم بما ینافی جوده المطلق وان الوجوب
فی ذلک وجوب بالغیر لا وجوب لذات الفاعل وما قاله الامام حجة الاسلام من ان الاغماض المذکور ملحق
بالافعال الطبیعیة فی کونه ضروریا کحرکة الانسان الماء عند وقوعه علی وجهه والحق ظاهر فی الافعال الطبیعیة
مدفوع بان الحرکة طبیعیة وهی ثابتة لجمیع الاجسام الثقیلة نحو المرکز ولا کذلک حرکة الجفنتین عند الاغماض
المذکور فانها حرکة ارادیة بتمدید الاعصاب وتحریک العضلات وکون التمدید والتحریک عند قصد الغمز مقتضی
طبع الحیوان بشرط کونه عاقلا لا ینفی توسط الارادة بل کل من التمدید والتحریک ینبئ عن الصدور بالارادة
واشتراطهم کون المغمض عاقلا وقت الغمز یحقق کون تلک الحرکة ارادیة قطعا فان اراد الامام ان تعلق
الارادة بالاغماض المذکور مقتضی طبع الحیوان بشرط العلم بضرر الترک لا من حیث هو هو فلا یوجد هنا
اختیار بالمعنی الاخص لکون الاغماض المذکور ضروریا له لا لذات الفاعل بل لامر خارج ضروری له فیکون
هنا اختیار بالمعنی الاعم فقط فمرحبا بالوفاق واما ما قیل یتجه علیهم وعلی الش ایض ان الاختیار بالمعنی
الاعم انما وجد فی مثال الابرة لکون الاغماض المذکور ممکن الانفکاک عن ذات المغمض لان ما یوجبه من العلم
بضرر الترک والمشیة اللازمة له لیس شیء منها عین ذاته ولا لازما له ولذا شرطوا کونه عاقلا بخلاف
الجود والفیض الذی هو فعل الواجب اللازم للمشیة والعلم بضرر الترک عندهم فان صفاته تع کلها
عین الذات عندهم کما حقق فی موضعه فیلزم ان یکون ایجاد المعلول لازما لذات الواجب تع بلا توسط شیء اصلا
ولو فرض انها اوصاف اعتباریة زائدة علی الذات فتلک الاوصاف لازمة للذات والجود اللازم للازم الذات
لازم له ایض فلا یمکن انفکاک الفعل عن الذات بوجه فیؤل الکل الی الایجاب الذاتی بحیث یوجب العجز عن الطرف
الاخر فلا یبقی هنا اختیار فلزمهم الشناعة العظیمة قطعا وان ستروها بعبارات تدل علی الاختیار کعبارة
الدوام من الش هنا فاختیارهم حقیق بان یضرب به مثلا فی الکنایة عن عدم الشیء ویقال هو اخفی
من اختیار الحکماء مع ان النظار بین ترکوه وضربوا له بکسب الاشعری فقالوا هو اخفی من کسب الاشعری
فعلی هذا ان اراد الش بالغیر فی قوله وامتناع الترک اه الغیر الممکن الانفکاک عن ذات الفاعل کما فی مثال
الابرة فعدم المنافاة للاختیار صحیح لکن لا یؤیده المطلوب وان اراد مطلق الغیر ولو کان عین الذات
الفاعل او لازم ذاته فذا غیر صحیح قطعا فیما کان عین الذات او لازمه لان مآله الی محض الایجاب الذاتی المنافی
للاختیار کما اشار الیه الامام الرازی انتهی فنقول فیه اما اولا فلان ما ذکروه تنظیر لا تمثیل ولو سلم فلا
یلزم المطابقة للممثل بل المقصود منه التوضیح والتقریب وکیف لا وافعال الله تع لا تقاس علی افعال العباد

وهو ظاهر واما ثانيا فلان المشية والارادة عين العلم كما سبق فان كان علمه تع بالاشياء عبارة عن الصور القائمة
بالذات كما التزمه الشيخ على ما قالوا فتلك الصورة الاجمالية انما هي لاجل الممكنات لا لاجل الذات على ما سبق تحقيقه
وان كان عبارة عن الاضافة المجردة كما حققناه وهو الظاهر من عبارة الشفا المنقولة سابقا فذلك عبارة
عن تميز الاشياء عنده وعلى كلا التقديرين فلزوم الجود والفيض للمشية تع بضرورة الترك والعلم مسلم لكن لا نم لزوم تلك
المشية والعلم لذاته تعالى الخالى عن جميع الاعتبارات وانما لزوم تلك المشية والعلم له تع لاجل الممكنات لا لاجل
الذات البحت ضرورة انه تعالى غنى مطلق لا يحتاج الى شئ اصلا حققه الرئيس فى الاشارات فعلى هذا لا يكون
الايجاب المذكور ايجابا ناشيا عن ذات الواجب فلا يلزمهم الشناعة العظيمة اصلا ويكون عبارة عن دوام
من الشيخ فى موضعه والعجب من القائل المذكور انه وجه قريبا الانطواء المنقول عنهم بان علمه تعالى الاجمالى
عندهم من قبيل العلم بالمثال والشبح وان الممكنات معلومة له تع اجمالا بالمثال والشبح وان ذلك العلم
صادر عنه تع ايجابا والممكنات صادرة عنه تع اختيارا بتلك الواسطة ودفع بذلك لزوم الايجاب المحض
لهم وسائر ما اورده الشيخ على حديث الانطواء ومن البين ان ذلك المثال مثال الممكنات لا مثال الواجب
تعالى والواجب تع غير محتاج الى ذلك المثال بالنظر الى ذاته وانما الاحتياج اليه لاجل صدور الممكنات
فعلى هذا لا يؤل كلامهم الى الايجاب الذاتى ثم كيف يتصور منه الاعتراض عليهم بلزوم الايجاب الذاتى لهم
والعجب منه انه قرر قريبا ان الصفات الحقيقية عند الاشاعرة صادرة عن الله تعالى بالايجاب المحض فلزمهم
الشناعة العظيمة فى ذلك فما هو جوابهم فهو جواب الحكماء فى افعاله تع فان الشناعة العظيمة كما لا تلزم على
الاشاعرة فى الصفات الحقيقية كما حققناه قريبا كذلك لا تلزم على الحكماء فيما قالوه من صدور الاشياء
عن البارى تعالى بالاختيار المجامع للوجوب واما ثالثا فلان ائمتنا الماتريدية قالوا كما لا يمنع الايجاب
يخل الاختيار لا يمنع الوجوب على الله تعالى بمقتضى الوعد والفضل والحكمة ومن البين ان الحكمة من صفاته
اللازمة والحكيم تع لا يفعل الا ما يوافق الحكمة وخلافه مستحيل على الله تعالى كما قرروه فلو لزم الحكماء
ههنا الشناعة العظيمة لزمت تلك الشناعة ايضا لائمتنا فيما ذكروه وحاشاهم عن ذلك والحق ان
الشناعة العظيمة غير لازمة لهم وان كلا من الجود والفيض اللازمين للمشية وعلمه تع كما قرروه انما هو لاجل
الممكنات لا لاجل الذات فيؤل الاحتياج هنا الى الممكنات لا الى الواجب تع وهذا هو الذى دل عليه
جميع كلماتهم فلا يلزم الايجاب المحض قطعا وهذا هو مذهب السادات الصوفية ايضا حيث قالوا فى قوله تع ولو شاء
لهديكم اجمعين لكنه لم يشأ لعدم استعدادكم للهداية فاحالوا المشية وعدمها الى وجود الاستعداد
وعدمه وعلى هذا يندفع عنهم الاعتراض الامام الرازى عليهم بلزوم الايجاب المحض لهم واما تمثيل المحقق الطوسى
فى دفع الاعتراض عنهم بجديث شرود الجواد بالمشرف على الموت من الجوع والعطش فهو كحديث الابرة الذى ذكره الشارح
ههنا فهو تنظير لا تمثيل ولو سلم فلا يلزم المطابقة ولو سلم فلا نم عدم مطابقته للممثل لانه كما يمكن انفكاك الا

الاحسان عن ذات المحسن فى مثال الطوسى وانفكاك العلم بضرر الترك عن ذات المحض فى مثال الشارح كذلك
يمكن انفكاك المشية والعلم بضرر ترك الجود عن ذات الواجب من حيث هو هو نعم بين امكان الانفكاكين
فرق وهو ان امكان الانفكاك فى مثال الطوسى لامكان بخله وفى مثال الشارح لامكان غفلته وذهوله وكل
منهما مستحيل على الله تعالى بخلاف امكان الانفكاك فى المشية والعلم فان ذلك انما هو لكون الواجب مستغنيا
فى حد ذاته عن جميع الاعتبارات على ما حققوا فعلى هذا لا كلام فى تأييد ما ذكره الشارح المحقق والطوسى لما
ارادوه من الاختيار بالمعنى الاعم فى الواجب تع وَلك ان تقول فى الفرق بين الامكانين امكان الانفكاك
فى المثالين امكان وقوعى وفى علم الواجب تع ومشيته امكان ذاتى وهذا القدر كاف فى التأييد ولدقة الفرق
بين الامكانين اشتبه علىّ الحال والعصمة من الحفيظ المتعال ولله تعالى در الشارح المحقق حيث دفع بهذا البيان
اعتراضه على الطوسى وعلى غيره من الحكماء فى مبحث العلم بلزوم الايجاب المحض لهم فان قلت فعلى ما ذكرت كيف يصح
قوله فما ظنك بمن يكون علمه عين ذاته لان معناه انه اذا كان الترك ممتنعا فيمن يكون علمه زائدا على ذاته كالمحض
والجواد المحسن يكون امتناع الترك فيمن يكون علمه عين ذاته اشد ومن البين ان الاول وان لم ينافى الاختيار
على ما هو صريح كلامه لكن الظاهر ان الامتناع فى الثانى بلغ مرتبة الامتناع الذاتى على ما هو مقتضى
عينية علمه ومشيته لذاته تعالى فعلى هذا لا يبقى اختيار اصلا بل يكون الجواد والفيض لازما لذاته فيضمحل
تأييده وما ذكرته ايضا قلت ان العينية المذكورة كناية عن عدم غفلته واطلاعه ازلا وابدا على ما هو لائق
بالممكنات على ما هو مقتضى التفريع بالاولوية فلا ينافى هذا الاختيار المطلوب ههنا بل يحققه والا
فلو حمل على ظاهره لم يوجد هنا علم ولا مشية مع ان الكلام فى الجود والفيض اللازمان لهما لا للذات
الواجب تع فلعل جعل العلم بضرر الترك عين ذاته مبنى على انه لا موجود ههنا فى الخارج الا ذات الواجب
تع وافعاله اللائقة بالممكنات لا على العلم بمعنى مبدأ الانكشاف كما توهم لانه مخالف للتمثيل المذكور وخارج
عن المقام بل الامر فيه ما بيناه انفا كما قال الرئيس فى الاشارات العناية احاطة علم الاول تعالى بالكل وبالواجب
ان يكون عليه الكل حتى يكون على احسن النظام الى اخر ما قاله فالعلم فى هذا الكلام لا يجوز ان يكون عبارة
عن مبدأ الانكشاف بمعنى الذات والا لزم اضافة الشئ الى نفسه وانما المراد بالعلم فيه هو تعلق الذات
بالكل وتعلقه اياه ووقفه ومع ذلك فهو عين الذات فى الخارج كما اراده الشارح بقوله علمه عين ذاته فكما ان
جميع الاشياء لا يغيب عن ذاته ازلا وابدا كذلك لا يغيب عن علمه تعالى ايضا على ما اراده من التفريع
المذكور هكذا ينبغى ان يحقق هذا المقام فهو قادر اى اذا عرفت معنى القدرة ممتاز كل واحد
منها عن الاخر عند طائفة فمدعى المص ههنا من ان القدرة بمعنى صحة الفعل والترك شامل للممكنات ثابتة بالادلة
ثلثة مؤيدة بالادلة الشرعية هذا واورد على الشارح ههنا انه كان اللازم عليه ان يتعرض اولا لاثبات اصل
القدرة بالمعنى المذكور ثم لاثبات شمولها بهذه الادلة لانه كما ان شمولها منكر عند طوائف كذلك اصل

واقول ايضا معنى قوله فما ظنك بمن يكون علمه عين ذاته ان الانعام اصل الذى هو مع كون علمه بالغرض زائدا على ذاته ملحقا بالعدم فى حد ذاته فكان كالامر الطبيعى او الحاجى اختيار بانا او لى ان لا يكون الامور الصادرة عن الواجب تع اا بالاختيار لكون علمه عين ذاته ولا تحققه فى حد ذاته كجنس الطبيعى فيه ان يكون الصادر عنه تع كالصادر عن الامر الطبيعى فعل هذا ار يكون فيه قياس الصادر عن الواجب تع الى الصادر عن الغرض المذكور بل اولى لعرائنه منه فى غاية من المتانة وتبين تم قوله فان قلت الخ اندفاعا واضحا جدا بلا ريب فيندفع الابراد السابق على الكتاب ايضا هذا منه

القدرة بالمعنى المذكور منكر عند الحكماء وقد تعرض لهذين الامرين فى اثبات العلم حيث اثبت اولا اصل العلم وثانيا
شموله لرد منكرى كل منهما فلم عدل ههنا عن هذا البيان لا يقال لم يتعرض لاثبات اصل القدرة ههنا كما تعرض لذلك
فى بحث العلم لكون اصل القدرة متفقا عليه بين الفريقين ولا كذلك اصل العلم لانا نقول المتفق عليه بين الفريقين
انما هو القدرة بالمعنى الاعم والكلام ههنا فى القدرة بالمعنى الاخص فلا بد من التعرض لاثبات اصلها وشمولها
والجواب عنه انه اكتفى بما سبق من حدوث العالم واستناده اليه تعالى فان حدوث المعلول دليل قادرية العلة بالمعنى
المذكور اذ الايجاب يقتضى القدم وما اورد عليه اولا بان الثبوت فى ضمن حدوث العالم على تقدير تمامه مشترك
بين الاصلين ضرورة ان استناد الحادث الى القادر لا يكون بدون العلم فلو كفى هذا الثبوت التضمنى فى رد منكرى
اصل القدرة لكفى فى رد منكرى اصل العلم ايض والا فلا وثانيا بان ثبوت اصل القدرة بحدوث العالم انما يتم
اذ ثبت استناد حادث ما اليه ابتداء من غير واسطة وذا غير ثابت بحدوث العالم ولا ببطلان مطلق التس
اذ غاية ذلك وجوب انتهاء السلسلة الى الواجب وهو لا يستلزم استناد حادث ما اليه ابتداء لجواز ان يصدر عنه
تع بالايجاب قديم مختار يستند اليه الحوادث لا الى الواجب ولا بد لنفيه من دليل الا يرى ان المتكلمين لما استدلوا
على اصل القدرة بهذا المعنى بما اشار اليه المص فى المواقف من ان الواجب تع لو كان موجبا فى افعاله لزم قدم الحادث
اذ لو حدث ح لتوقف صدوره منه على شرط حادث وننقل الكلام اليه فيلزم التس فى تلك الشروط متعاقبة
او مجتمعة وكلاهما محال فيبطل حدوث الحادث ح فيثبت قدمه وهو باطل قطعا فكذا الايجاب الذى هو ملزومه
فثبت القدرة وهو المط اورد عليه انه انما يفيد قدرة الواجب اذا ثبت استناد حادث من الحوادث اليه ابتداء [جواب لما]
وذا ممنوع لجواز ان يكون الواجب تعالى موجبا صدر عنه بالايجاب واحد مختار يصدر عنه الحوادث بالاختيار فيكون
واسطة بين الواجب وبين الحوادث كالحركة الدورية الواسطة بينهما عند الحكماء والمنفى ببطلان مطلق التس
هو توسط الحركة السرمدية بينهما لا توسط هذه الواسطة فمدفوع اما اولا فلان اصل العلم وان ثبت فى ضمن ثبوت
حدوث العالم بناء على ان استناد الحادث الى القادر لا يكون بدون العلم لكن انما تعرض لاثبات اصل العلم فى بحث
العلم لدفع توهم ان من لا يقول بحدوث العالم لا يقول باصل العلم اذ لو اكتفى بالثبوت فى ضمن حدوث العالم لتوهم
ذلك قطعا وذلك خلاف الواقع وخلاف ما عند الحكماء القائل بعضهم القائلين [بقدم العالم] فلاجل ذلك تصدى لاثبات اصل
العلم فى بحثه ولم يكتف فى ذلك بالثبوت الضمنى الا يرى انه اثبت اصل العلم فى بحثه بطريقة الاتقان الموافقة لمذاق
الحكماء والمتكلمين ولا كذلك اصل القدرة الثابت فى ضمن الحدوث اذ لا يقول به الحكماء فلو اثبته ههنا اثبته بطريق
الحدوث ايض فيكون تكرارا محضا واما ثانيا فلان تلك الواسطة على تقدير حدوث العالم بجميع اجزائه من السموات
والارض وما فيهما وذلك لا يكون الا ببطلان الهيولى اعنى المادة القديمة والصور الجسمية والصور النوعية
القديمتين على ما زعموا باطل قطعا اذ لو كان الواجب تعالى موجبا فى واحد لا يكون ذلك الواحد الا موجبا مثله
وان كان موجبا بالغير لكونه صادرا عنه من كل وجه مع صفاته الاعتبارية اللازمة له فلو كان ذلك الصادر

المورد هو الشريف م

الصادر الواحد مختارا كان الاختيار صفة موجودة فيه على ما هو مقصود المانع ههنا فاما ان يصدر تلك
الصفة عن ذلك الواحد فينتقل الكلام الى صدورها عنه فاما بالاختيار وهكذا فيلزم التس واما بالايجاب
فيلزم كونه موجبا وقد فرضه المانع مصدرا لاثر واحد والحق ان تلك الواسطة على تقدير حدوث العالم مما
لا يقبله عقل بل يحكم ببطلانه لما ذكرناه مع انها لا توافق اصول الفريقين اما على اصل الحكماء فلان الصادر
الاول عندهم مبدع حقيقى لا يتصور فيه شائبة الاختيار بل فى العقول والطبايع كلها ايض واما على اصول
المتكلمين فلان الواجب تع متصف بسلوب واضافات فى نفس الامر مختار فى الامور المباينة لذاته تعالى
وان كان موجبا فى صفاته الحقيقية وبهذا التحقيق يندفع الايراد المذكور عن استدلال المتكلمين على اصل
القدرة ايض ولعل هذا هو مراد صاحب التجريد حيث قال وجود العالم بعد عدمه ينفى الايجاب والواسطة
غير معقولة انتهى فقوله والواسطة غير معقولة جواب عن سؤال كانه قيل لا نم ان وجود العالم بعد عدمه ينفى
الايجاب لم لا يجوز ان يصدر عن الواجب تع بالايجاب واحد مختار يستند اليه الحوادث فوجود العالم
بعد عدمه لا يستلزم نفى الايجاب وحاصل الجواب ان تلك الواسطة على تقدير حدوث العالم وبطلان المادة
القديمة على ما هو المبرهن عليه لا يقبله عقل لما حققناه انفا ولا نقل منهم وهو ظ ولذا تركه وليس حاصله ان المراد
من العالم جميع ما سوى الواجب وصفاته فتلك الواسطة ح تكون حادثة ايض مع ان الصادر عن الواجب تعالى
بالايجاب لا يكون الا قديما فمثلها غير معقول ح على ما وهم الشارح الجديد وتبعه بعضهم ههنا حتى يرد عليه انه
لم يثبت فيما سبق منه اى من المص [حدوث العالم بجميع اجزائه م] وان العقل لم يثبت دليل على امتناعه وادلة وجوده مدخولة فعلى هذا يرد
عليه انه لم لا يجوز ان يوجد الواجب تع بطريق الايجاب جوهرا مجردا ليس بجسم ولا جسمانى قديما قادرا
يكون هو الذى اوجد العالم الجسمانى بالقدرة والاختيار هذا كلامه وهذا وارد على ما فهمه من كلام المحقق
مع ان كلامه عال عن ان يريد بقوله والواسطة غير معقولة ما فهمه شارحه لانه تناقض صريح لما ذكره فى فصل الجواهر
المجردة كما نقله فالحق ان مراده ابطال تلك الواسطة عقلا على تقدير حدوث العالم كما حققناه انفا واما
ما قاله المص فى المواقف من ان الاستدلال المذكور للمتكلمين انما يتم باحد الطريقين الاول ان يبين حدوث ما سوى
الله تع وصفاته مع امتناع قيام حوادث متعاقبة بذاته تع والثانى ان يبين فى الحادث اليومى انه لا يستند
الى حادث مسبوق باخر لا الى نهاية محفوظا بحركة دائمة فان اراد به ان الامر الثانى وان تم بادلة بطلان
التس لكن الاول لم يتم ولم يبين بعد فيجوز ان يصدر عن الواجب تع بالايجاب واحد مختار يستند اليه الحوادث
فح لا يتم الاستدلال المذكور فقد ظهر ضعفه مما حققناه وان اراد ان كلا من الامرين تام اما الثانى فلادلة
بطلان التس واما الاول فلان حدوث ما سوى الله تع وصفاته ثابت بالبراهين القطعية وان تلك الواسطة
المجوزة ح مما لا يقبله عقل ولا نقل كما حررناه به كلام صاحب التجريد وهو الظاهر من سياق كلامه هناك فمرحبا
بالوفاق ولعل هذا هو مراد شارح المقاصد ايض حيث قال لا يتم الاستدلال المذكور الا بعد اثبات ان شيئا

اعنى الحادث المستند اليه فيلزم خلاف المفروض وفيه ان البعض
بل يشير ان يكون الشئ الواحد موجبا ومختارا وهو مح
فان قيل ذلك واقع كما فى الواجب تع عند المتكلمين قلنا ان
فلم لم يجعلوا ذلك الموجب المختار هو الواجب تع والحق ان
حدوث العالم بجميع اجزائه يقتضى ان يوجد هنا موجد مختار
وذلك هو الواجب تع لبطلان الاول وفتح باب الايجاب فى الاول
يؤدى الى كون ذلك الثانى موجبا ايضا اذ لا مناسبة بين
المختار والموجب

الشيخ م

من الحوادث يستند الى البارى تع بلا واسطة وذلك بان يبين انه قديم بذاته وصفاته وان العالم حادث بجميع اجزائه
على ما قرره المتكلمون او يبين امتناع ان يكون موجبا بالذات او يكون فى سلسلة معلولاته قديم مختار يستند
اليه الحوادث وهذا مما وافقنا عليه الخصم او حركة سرمدية على ما زعمت الفلاسفة وقد سبق بيان استحالتها انتهى
فمراده من قوله وهذا مما وافقنا عليه الخصم ان امتناع مثل هذا الاحتمال اعنى الواسطة المذكورة متفق عليه بيننا
وبينهم على تقدير حدوث العالم بجميع اجزائه بناء على انه لا يجوزه العقلاء وليس مراده ان هذا الاحتمال وان
كان جائزا عقلا لكن يكون الخصم ملزما ح بناء على انه لا يقول بالقديم المختار فذلك الاحتمال بط عنده
وان لم يكن باطلا فى الواقع حتى يرد عليه ان ليس الغرض من علم الكلام الزام الخصم فقط بل تحصيل اليقين
او لا تم الالزام وعلى الش ايضح انه على هذا لا بد من الالتجاء ههنا الى الادلة السمعية ولو سلم ان شارح
المقاصد اراد به هذا المعنى فلا ضرورة للش فى قبوله بل الاحتمال المذكور بط عنده ايض كما عند صاحب التجريد
فالحق انه لا يلزم هنا الالتجاء الى الادلة السمعية وانما ذكرت ههنا للتأييد كنظائره كما ستعرفه من ادعى
الش فان قلت فعلى ما ذكرت من بطلان تلك الواسطة وتطبيق كلماتهم عليه كيف يصح ما ذكر فى التجريد وغيره من
ان المجردات لم يقم على وجودها ولا على امتناعها دليل وهل احتمال تلك الواسطة الا احتمال وجود المجرد
قلت لعل احتمال وجود المجردات مبنى على ما جوزوه من استناد القديم الى الفاعل المختار كما جوزه الامدى وغيره
وعليه يبتنى المعنى الاعم للاختيار للفلاسفة كما فى شرح المواقف فعلى هذا يجوز صدور تلك المجردات عن الواجب
المختار من غير لزوم مح لانه يثبت اختيار الواجب تع مع جواز صدور المجردات عن الفاعل المختار ايض فى الازل
وليس هنا دليل قاطع على بطلانها كما لا دليل على ثبوتها ولذا مال الصوفية الى قدم بعض الاشياء على ان يكون
الواجب تع فاعلا مختارا فيه وغيره كما قدمناه فى بحث الصفات ولا كذلك تلك الواسطة فانه مما لم يشهد
به عقل ولا نقل كما بيناه ومن لم يفرق بين احتمال تلك الواسطة واحتمال وجود المجردات قال ما قال والعصمة
من الحفيظ المتعال وتحقيق هذا المقام على هذا النظام من مواهب الملك العلام لان المقتضى
لقدرته هو الذات لوجوب استناد صفاته الى ذاته والمصحح للمقدورية هو الامكان لان الوجوب والامتناع
الذاتيين يحيلان المقدورية ونسبة الذات الى جميع الممكنات على السواء فاذا ثبت قدرته على بعضها
ثبتت على كلها كذا فى المواقف وشرحه ثم قال اقول هذا الاستدلال اى للاشاعرة على شمول القدرة مبنى على ما ذهب
اليه اهل الحق من ان المعدوم ليس بشىء وانما هو نفى محض لا امتياز فيه اصلا ولا تخصيص قطعا فلا يتصور
اختلاف فى نسبة الذات الى المعدومات بوجه من الوجوه ومبنى ايض على ان المعدوم لا مادة له ولا صورة خلافا
للمعتزلة فى الاول والحكماء فى الثانى فلا يتوجه على الدليل على قاعدة المعتزلة انه يجوز ان يكون خصوصية بعض
المعدومات الثابتة المتميزة مانعة من تعلق القدرة به وعلى قانون الحكمة انه يجوز ان تستعد المادة لحدوث
ممكن دون اخر وعلى التقديرين لا يكون نسبة الذات الى جميع الممكنات على السواء ثم قال الشريف قيل ولا بد

عطف على قوله عليه اى يرد ايضا على الش منه

ايض من تجانس الاجسام لتركبها من الجواهر الفردة المتماثلة الحقيقة ليكون اختصاص بعضها ببعض الاعراض بارادة
الفاعل المختار اذ مع تخالفها جاز ان يكون ذلك الاختصاص لذواتها فلا قدرة على ايجاد بعض اخر فيها انتهى
ولعل وجه التمريض انه اذا لم يكن الاجسام متجانسة بان لا تتركب من الجواهر الفردة المتماثلة الحقيقة تكون
متخالفة الحقيقة مركبة من الهيولى والصورة فيكون اختصاص بعضها ببعض الاعراض باستعداد المادة والقابل
اذ لها استعدادات متفاوتة فبعد القول بان الدليل المذكور مبنى على ان المعدوم لا مادة له ولا صورة لا وجه
للقول بانه مبنى على تجانس الاجسام ايض فما قيل فى وجه التمريض من انه مندرج فى استعداد المادة لان مراد المص للمنوع ١
من المادة والصورة اعم من موضوع الاعراض لا الهيولى فقط ولذا لم يقتصر على المادة لا يخلو عن خبط لانه
ليشعر بان موضوع الاعراض هو استعداد المادة وهو فاسد لان موضوعها هو المادة والصورة على تقدير
القول بهما لكن لا مطلقا بل بشرط الاستعدادات على ما حققوه فالصواب ان يقال لانه مندرج فيما شرطه
المص فلا حاجة الى اشتراطه ثم قال بل كلام المص فى المادة والصورة محمول على التمثيل لان مذهب اهل الحق هو
ان فعل الواجب لا يتوقف على ممكن اخر ولو كان ذلك الممكن جوهرا مجردا ممتنعا تركبه من الجواهر الفردة وانت
خبير بان هذا اشتغال بما لا يعنيه المص لان حاصله ان مراد المص من بناء الدليل على عدم المادة والصورة
سلب التوقف فى افعاله تع ومن البين انه بعد انتفاء المادة والصورة لا يوجد التوقف فى افعاله تعالى
فلا حاجة الى حمل كلامه على التمثيل هذا وبما قررنا الدليل المذكور اندفع ما قيل عليه انه لم لا يجوز ان يكون امكانات كالمنوع ٢
كل ماهية ممكنة مخالفة لامكان ماهية اخرى فلا يكون الامكان المصحح مشتركا ورد ذلك لان الاختلاف فى امكانات
الماهيات انما يكون بالامكان الاستعدادى وذلك باطل عندنا مصححا هذا الدليل فلم يبق هنا مصحح سوى الامكان
الذاتى المشترك بين جميع الماهيات الممكنة اعنى به تساوى طرفى الوجود والعدم وما قيل من ان الاختلاف م
المذكور اما بالامكان الاستعدادى او بتميز المعدومات الممكنة والكل بط عند الاشاعرة فلم يبق مصحح
سوى الامكان الذاتى فمختل لان القائلين بتميز المعدومات الممكنة كالمعتزلة لا يقولون باختلاف امكانات الماهيات
بل ذلك مخصوص بالحكماء وانما يقولون بان الممكنات المعدومة متميزة فالاختلاف عندهم انما هو فى انفس
الممكنات لا فى امكاناتها فقد اشتبه على القائل الاختلاف فى الممكن كما ذهب اليه المعتزلة بالاختلاف فى الامكان فالصواب فى تقرير
الاندفاع المذكور ما اشرنا اليه ثم اقول لما كان الدليل المذكور مبنيا على الامرين المذكورين كما ذهب اليه الحكماء كان مبنيا
على حدوث العالم قطعا اذ بطلان المادة والصورة يستلزم حدوثه فيكون المراد بالقدرة فى قوله
لان المقتضى لقدرته هو القدرة بالمعنى الاخص الثابت بحدوث العالم كما حققناه سابقا ويكون المراد
بالمقدورية ايض هو الكون مقدورا بالمعنى الاخص اذ لا وجه لتعميمه بعد تخصيص القدرة او لا نعم لو لم يكن
هذا الدليل مبنيا على هذين الامرين يكون القدرة فيه شاملا للمعنى الاعم والاخص اذ القدرة بكل من
المعنيين مقتضى ذات الواجب وكذا المراد بالمقدورية ح يكون اعم ايض ضرورة انه متى ثبت القدرة

بالمعنى الاعم كالحكماء بقول بشمولها ايض لجميع الممكنات كما سبق منا ثم والظاهر ان هذا الدليل دليل لهم ايض لكن بعد تخصيص
الدليل بالامرين المذكورين يكون خاصا بما ذهب اليه الاشاعرة وبهذا التحرير اندفع ههنا اوهام منها ما قيل انه ان
اريد ان الذات تقتضى القدرة بالمعنى الاعم فمسلم وغير مفيد وان اريد انها تقتضى القدرة بالمعنى الاخص فمم
كيف والثابت باتقان الافعال العلم والقدرة بالمعنى الاعم ومنها ما قيل من ان الامكان الذاتى انما يصحح امكان
ان يوجد بايجاد فاعل ما اياه سواء كان ذلك الفاعل موجبا او مختارا فهذا ايض يصحح المقدورية بالمعنى الاعم
لا بالمعنى الاخص لان كل ذلك مبنى على الغفول عما يبتنى الدليل عليه من بطلان تميز المعدومات وبطلان المادة والصورة
وكون القدرة فيه بالمعنى الاخص وثبوتها بهذا المعنى بحدوث العالم على ان كون المصحح للمقدورية لكانت صفات
الواجب تع مقدورة ايض لانها من جملة الممكنات حقيقة وان لم يطلقوا عليها فقط وذلك لان المراد بالقدرة
والمقدورية ههنا انما هو بالمعنى الاخص لا بالمعنى الاعم لما حققناه ومن البين ان صفات الواجب تع ليست
مقدورة له تع بهذا المعنى للزومها لذات الواجب تع وان كانت مقدورة له تع بالمعنى الاعم على ما بيناه سابقا
فبعد تحرير الدليل المذكور لا يلزم عليه هذا المحذور فلا حاجة الى ما يقال فى دفعه من ان الصفات لكونها عين
الذات كما مال اليه الش لا تكون من جملة الممكنات او ان المراد من الامكان المصحح ليس مطلق الامكان بل الامكان
مع قيد الحدوث بمعنى عدم القدم وعلى كلا التقديرين لا يلزم ان يكون الصفات مقدورة لعدم امكانها على
الاول وعدم حدوثها على الثانى وذلك لان القدرة والمقدورية فى الدليل اذا كانا بالمعنى الاخص لا يلزم
ان يكون الصفات مقدورة قطعا حتى يحتاج الى ارتكاب احد هذين الامرين لدفعه ولعل ما قررناه فى تحرير
الدليل مراد ما قيل فى دفع الاعتراض بلزوم كون الصفات لانها واجبة بالغير باقتضاء الذات اياها ولا
ينافيه اطلاق الش الممكن عليها فى موضع اخر لان ذلك انما هو الامكان الجامع للوجوب عن علة الموجبة
لها فلا يرد عليه ما قيل من ان ذلك فاسد فى نفسه لاستلزامه تخصيص المقدورية بزمان الاستقبال
كمقدورية بقاء الممكن فى آن الحدوث ومقدورية ايجاده الآتى حال العدم اذ الممكن الخاص الخالص
مختص بالامكان الاستقبالى بناء على ان كلا من الوجود والعدم المحققين بالفعل واجب بعلته مع ان
العدم الحاصل للممكن المعدوم مقدور حال العدم كوجوده الآتى والوجود الحاصل للحادث مقدور فى ذلك
الآن كان وجوده فيما بعد من الازمنة مقدور فى ذلك الآن وكذا وجوده الباقى فى كل آن من آنات بقائه
مقدور فى ذلك الآن وفيما قبله ولذا حكموا بان المراد من الامكان المصحح هو الامكان الذاتى انتهى وذلك لان كون
كل من الوجود والعدم المحققين بالفعل واجبا بعلته مسلم لكن الكلام ليس فى ذلك بل فى كون تلك العلة موجبة
مقتضية للوجود مثلا وهى فى ما عدا الصفات غير موجودة عندهم فالامكان فيها ليس امكانا خاصا خالصا
عن الوجوب عن العلة بخلاف ما عداها فان الامكان فيه عندهم امكان خاص خالص عن الوجوب عن العلة وهذا هو المراد من
قولهم ههنا المصحح للمقدورية هو الامكان الذاتى على التحرير المذكور وهذا مع وضوحه خفى عليه فحمل الامكان

اوهام الكلنبوى

ومنها ما قيل لو كان الامكان الذاتى مصححا له

مقدورة ايضا
بان المراد بالامكان المصحح هو الامكان الخاص الخالص عن الوجوب الذى هو فيما عدا الصفات قطعا

الامكان الخالص عن الوجوب الواقع فى كلام القائل على الامكان الاستقبالى والى يكون ذلك على انه لا شبهة فى ان ايجاد
الممكن افادة الوجود بازالة العدم واعدام الممكن عدم افادة الوجود فى الزمان الثانى للوجود لا افادة الوجود
للموجود ولا ازالة الوجود الحاصل فى الزمان الاول لانهما محالان فالمصحح لتعلق القدرة ليس الا الامكان الاستقبالى
كما اعترف به هنا القائل والحق ان تعلق القدرة بالممكن انما يكون بالنسبة الى زمان الاستقبال بالنظر الى تعلق
القدرة سواء كان ذلك الوجود او عدمه لكن المصحح للمقدورية بالمعنى الذى حررناه انما هو الامكان الذاتى المعرى
عن التقييد بالاستقبال وغيره وهو الامكان الخاص الوقوعى الخالص عن الوجوب قطعا على ما هو المراد فى الدليل
المحرر فلا اشكال بالصفات ولا فى كلام القائل المحرر للامكان بالامكان الخاص الخالص عن الوجوب وهو الذى
ذكرناه على تقدير ان يكون اصل القدرة بالمعنى الاخص ثابتا بحدوث العالم وان يكون القدرة والمقدورية
فى الدليل بالمعنى الاخص وان يكون غرض الش من الادلة الثلثة اثبات شمول القدرة بالمعنى الاخص على ما هو مدعى
الاشاعرة ولو كان الغرض من الادلة اثبات شمول القدرة بالمعنى الاعم كما هو مدعى الحكماء كما يتبادر ذلك من
جعل قول المص قادرا على جميع الممكنات شاملا لمدعى الحكماء ايض ومن البين ان الادلة الثلثة بظاهرها تكون ادلة لشمول
القدرة بالمعنى الاعم ايض لا تندفع الايرادات الثلثة السابقة ايض اما الاول والثانى فظاهر لاندفاعهما ح واما الثالث
فلانه لا بأس فى كون الصفات الحقيقية مقدورة له تعالى بالمعنى الاعم لما حققناه سابقا فالدليل ح بظاهره شامل
لهما مع ثبوت المدعى ايض واما ما اورده ههنا من انه ان اراد ان الامكان مصحح لمقدورية الكل فهو اول المسئلة وان
اراد انه مصحح لمقدورية البعض فلا بد ههنا من التعرض اما باشتراك الامكان المصحح بين الكل او باستواء
نسبة الذات الى الكل كما تعرض بالثانى المص وغيره فى هذا الدليل فمدفوع بان المراد بالامكان فى هذا الدليل
هو الامكان المشترك الا يرى ان شارح المواقف قال فى تعليل ان المصحح للمقدورية هو الامكان لان الوجوب
والامتناع يحيلان المقدورية فقد جعل الامكان مقابلا للوجوب والامتناع وما ذلك الا المشترك بين
جميع الممكنات واما تعرض المص بقوله ونسبة الذات الى الكل على السواء فلايضاح هذا المعنى لا لان الدليل
محتاج اليه ههنا ثم ان المص اكتفى به ولم يتعرض بقولهم فاذا ثبت قدرته فى البعض ثبتت فى الكل بخلاف الش
فما قيل فى دفعه من ان لام الامكان محمولة على العهد الخارجى اى المصحح هو الامكان المذكور فى ضمن قوله قادر على
جميع الممكنات ولا شك فى اشتراكه بين الكل مع انه يصرح باشتراكه عقيب هذا فى صدر الدليل الثانى
اشارة الى انه وحده دليل للملازمة التى فيما قبله ومع المقدمتين الآتيتين فى الدليل الثانى دليل اخر ففى كلامه
ايجاز لطيف ففيه ما فيه لان حمل اللام على العهد لا دليل عليه قطعا ولا حاجة ايض ومع ذلك لا يخرج عن شائبة
المصادرة كما لا يخفى على ذوى الفطانة وايض لا معنى لجعل المقدمة المذكورة فى الدليل الثانى دليلا للملازمة
فى الدليل الاول وهل هذا الا ترجيح نسخة لان الامكان اه بدون الواو مع انه حكم بانه سهو من قلم الناسخ
لاستلزامها ما سيتدركه باقى مقدماته والحق ان كون الامكان الذاتى كما هو المراد ههنا مشتركا بين الممكنات

المورد هو الكلنبوى

الكلنبوى

قوله والحق اه لما كان العلاوة المذكورة على مذاقه
وكان فيه تنبيها لكون المراد من الامكان الخالص عن الوجوب
هو الامكان الاستقبالى وكان ذلك غير مرضى عنده حقق
المقام على وجه يوافقها قرره اولا فافهم

كالمثل المشهور وربما يصرح باشتراكه كما فى الدليل الثانى وربما لا يصرح به كما فى الدليل الاول فلا ينبغى ان ينازع فى مثله
.نعم هنا شئ وهو ما قيل ان المقدورية صفة اعتبارية فلا تحتاج الى مصحح وجوابه انها وان كانت صفة اعتبارية
الا ان اتصاف ذات الممكن بها يحتاج الى مصحح هو امكانه المشترك ضرورة ان القابل لابد له من قابلية التاثير
الفاعل فيه وتلك القابلية المصححة للمقدورية ههنا اى فى قدرة الله تعالى البالغة الى الدرجة القصوى العالية
على كل قدرة حادثة هو الامكان الذاتى المشترك الشامل لما عدا الوجوب والامتناع الذاتيين فهذا يقال
هذا شئ مقدور له تع لانه ممكن فى ذاته على ان يكون برهانا لميا بخلاف القابلية المصححة للمقدورية فى القدرة
الحادثة فانها لضعفها وحدوثها لا يكفى فى تأثيرها قابلية الذاتية بل لابد من مصحح اخر للمقدورية غير الامكان
الذاتى ولذا يختلف المصححات فيها باختلاف استعدادات القدرة الحادثة للتاثير فلا يقال فى مثلها هذا شئ
مقدور لفلان لانه ممكن فى ذاته بناء على عدم كفاية الامكان الذاتى قطعا فى تاثير القدرة الحادثة فهذه
السوانح فاذا ثبت قدرته فى البعض ثبتت فى الكل اه اقول هذا خلاصة الدليل الاول بل نتيجته وقوله
ثبت قدرته فى البعض مقدمة مشتركة بين الادلة مأخوذة فيها اما فى الاول فظاهر واما فى الثانى فقد اشار
اليه بقوله وقد ثبت انه فاعل بالاختيار واما فى الثالث فقد اشار اليه فى ضمن قوله ولان العجز ضرورة
انه يقتضى ثبوت القدرة فى البعض الاخر هذا ثم ان تقرير هذا الدليل على ما اشار اليه ان يقال كلما ثبت
قدرته تع فى البعض ثبتت قدرته فى الكل ازلا وابدا لكن المقدم حق فكذا التالى اما المقدم فلما ثبت قدرته
فى العالم الحادث المستند اليه اولا وبالذات بالبراهين القطعية السابقة فى مبحث الحدوث واما الملازمة
فلان المقتضى لقدرته ذاته تع فهى واجبة له تعالى فلا يتصور انفكاكها عنه تع فى وقت ومصحح مقدورية
ذلك البعض هو امكانه الذاتى وهو مشترك بين جميع الممكنات ما عدا الصفات على التحرير السابق واذا
وجد المقتضى والمصحح وارتفع الموانع كحدوث الاستعداد وتمايز المعدومات على ما بنى الدليل المذكور على ذلك
الارتفاع كما سبق يلزم ان يكون قادرا على جميع الممكنات ما دامت ممكنات لا بمعنى انه تع قادر فى الازل
وفيما لا يزال على ايجادها فى الازل وفيما لا يزال لامتناع استناد القديم الى الفاعل المختار عند الجمهور
وان جوزه الامدى وغيره بل بمعنى انه تعالى قادر فى الازل وفيما لا يزال على ايجادها فيما لا يزال سواء
كان تعلق القدرة بايجادها فيما لا يزال ازليا كما عند بعض الاشاعرة وهو الذى يتبادر من كلام الشارح فى
بحث الحدوث او حادثا وقت وجودها كما هو المختار عند محققى الاشاعرة ومنهم المصنف ذاتى او ازليا
ولا يزاليا معا وعلى كل تقدير فهو تعالى قادر فى الازل وفيما لا يزال على ايجادها فيما لا يزال لان قادريته فى ازلية
ابدية وهذا اى التعميم الذى اشرناه اولى مما قيل فى التعميم سواء كان زمان القدرة مقارنا لزمان الوجود كما فى
القدرة فى حالتى الحدوث والبقاء او متقدما عليه بناء على ان الامكان الازلى الابدى اعم من الامكان الاستقبالى
او متأخرا عنه ان امكن اعادة المعدوم بعينه والا فلا يكون من جملة الممكنات انتهى على ان اضافة الزمان الى

صنبورم

الى القدرة وتقسيمه الى الاقسام الثلثة لا يخ عن كدر ولا سيما القسم الثالث وانما اوقعه فى ذلك الحرص على رد من قال
سابقا المراد من المصحح ههنا هو الامكان الخاص الخالص عن الوجوب ظنا منه ان هذا مختص بالامكان الاستقبالى
وقد عرفت ما فيه فان قلت الاستدلال المذكور من قبيل القياس الفقهى وهو لا يفيد اليقين مع انه المطلوب فى
امثال هذه المطالب قلت انما لا يفيد اليقين اذا كان من قبيل قياس الغائب على الشاهد كما فى اثبات الصفات
الحقيقية لله تع ولذلك ضعفه الشارح فيما سبق ولا كذلك ههنا فانه اثبات الحكم على البعض بحكم البعض الاخر وهو قطعى
فيهما لان اشتراك العلة قطعيا كما ههنا فيكون هذا كالقياس الفقهى بعلة منصوصة وهو يفيد اليقين بالاتفاق
وقد اعتاده الحكماء ايض حيث قالوا فى اثبات الهيولى وبرهانه ان بعض الاجسام القابلة للانفكاك مثل
الماء والنار يجب ان يكون فى نفسه متصلا واحدا والا لزم الجزء ويلزم من هذا اثبات الهيولى فى الاجسام
كلها لان الجسمية طبيعة نوعية وافرادها متفقة الحقيقة فما وجد فى احد افرادها وجد فى الاخر فكل جسم مركب
من الهيولى والصورة هذا ولان الامكان اه فى كثير من النسخ بواو العطف كما هو الظ فهو دليل ثالث
مأخوذ مما ذكره شارح المقاصد فى اثبات اصل القدرة من الادلة كما لا يخفى على الناظر فيه ووقع فى بعض النسخ
لان الامكان بدون العاطفة وصوبه بعضهم فجعله دليلا على تفرع الملازمة فى قوله فاذا ثبت قدرته فى البعض
اه ولا يخفى ان التفرع المذكور لا يقتضى دليلا لثبوته بما سبق من اشتراك الامكان بين الممكنات ثم انه يوجب
استدراك المقدمتين بعده اعنى قوله ولا بد للممكن على تقديره وقوله وقد ثبت انه تع فاعل وقد تصدى لدفعه
اى الاستدراك المذكور بان قوله وقد ثبت انه فاعل بالاختيار اشارة الى اثبات حقية المقدم فى قوله فاذا ثبت
قدرته فى البعض اه وقوله ولا بد للممكن اه بدل مقدمة القوم ههنا اعنى ونسبة الذات الى الكل على السواء ولا يخفى
ان المقدم المذكور لا يحتاج الى الاثبات لان الدليل كما سبق مبنى على ثبوت اصل القدرة ولو سلم فالتفرع
المذكور على اشتراك الامكان كاف فى افادة استواء نسبة الذات الى الكل من غير احتياج ههنا الى اخذ
مقدمة اخرى ولو سلم فدلالة المقدمة المذكورة على مقدمة القوم المذكورة خفية جدا فالحق انه دليل ثالث
وان ترك الواو ههنا سهو وحاصله ان الامكان الذى هو علة الاحتياج مشترك بين جميع الممكنات فكل ممكن
محتاج الى علة توجده فهو على تقدير وجوده الحادث لثبوت حدوث العالم بالبراهين لابد ان ينتهى الى الواجب
دفعا للدور والتسلسل المحالين فاما بلا واسطة فيلزم ان يكون قادرا عليه قطعا واما بواسطة فان لم يكن
ذلك الوسط موجدا له فالامر ظاهر ايض وان كان موجدا له يكون الواجب تع قادرا عليه ايض لان القادر
على علته قادر عليه ايض بل اولى لان الكلام ههنا فى اثبات شمول القدرة لا فى شمولها للارادة على ان الواجب
تع ح يكون جزء من علته التامة فيكون له تع قدرة على المعلول فظهر من هذا البيان ان هذا الدليل كالدليل الاول مبنى على ثبوت
اصل القدرة بحدوث العالم وعلى بطلان تمايز المعدومات واستعداد المادة كما اشار اليه بقوله وقد ثبت انه فاعل
بالاختيار اذ لو كان العالم قديما ولم يبطل تمايز المعدومات والمادة والصورة لم يكن الواجب تع فاعلا بالاختيار

قوله فان لم يكن الوسط اه لعل هذا الترديد
مبنى على توسيع الدائرة من حيث ان الافراد
على شئ لا ينظر الى ايجاده بالفعل او نقول المراد
من الايجاد ما له مدخل فيه لا ما هو المنفعل فيه والى
هذا الاخير اشير بقوله اذ الكلام ههنا وتعريفه على ان
الواجب تع اه فافهم وعلى هذا يندفع ما قيل فى ههنا
هو المناسب للقدرة بالمعنى الاعم والكلام
فى القدرة بالمعنى الاخص

بالمعنى المقصود ههنا نعم لو لم يكن الدليل مبنيا على ثبوت اصل القدرة بالمعنى الاخص بحدوث العالم وعلى بطلان التمايز
والمادة والصورة وكان الاختيار المذكور شاملا للمعنى الاعم ايض كان بظاهره دليلا على شمول القدرة على مذهب
الحكماء ايض كما اشرنا اليه في الدليل الاول لانهم معترفون بشمول القدرة بالمعنى الاعم كالمتكلمين المعترفين بشمول القدرة
بالمعنى الاخص وبهذا التحرير اندفع ههنا اوهام منها ما قيل يجوز ان يكون قادرا على موجد الشيء ولا يكون قادرا على نفس
ذلك الشيء لمانع مثل عدم الاستعداد واختصاص بعض المعدومات بخصوصية مانعة عن تعلق الارادة ومنها ما قيل
يجوز ان يكون الواجب تع مختارا في البعض وموجبا في البعض اذ الكل مبني على الغفول عما بني الدليل عليه وعن المراد
بالاختيار ما هو وما قيل من ان الثاني لو ورد فانما يرد على دليل اصل القدرة لا على هذا الدليل لكون هذا الدليل
مبنيا على ثبوت قدرة الواجب تع ببطلان الواسطة السابقة ~~كالدليل الاول~~ فقد عرفت ما حققناه اندفاع
تلك الواسطة عن دليل اصل القدرة ايض على انه لو لم يندفع تلك الواسطة عن دليل اصل القدرة لا يتم هذه الادلة
لا بمجرد فرض بطلانها فيرد عليها الجواز المذكور وبمجرد فرض بطلانها وبناء الدليل عليه لا يفيد اليقين المطلوب
ههنا فالحق ان الجواز المذكور المبني على تلك الواسطة وارد على هذا الدليل ايض بالترديد في قوله وقد ثبت
انه فاعل بالاختيار بان يقال ان ... انه تعالى مختار في جميع الممكنات فهو اول المسئلة وان اريد انه
مختار في الجملة فهو غير مفيد لجواز ان يكون مختارا في البعض وموجبا في البعض الاخر يصدر عنه ذلك
البعض الصادر بالايجاب البعض الاخر كما ورد على دليل اصل القدرة بانه يجوز ان يصدر عن الواجب تع
بالايجاب واحد مختار يصدر عنه الاثار بالاختيار وان الكل مندفع بما حققناه من ان الايجاب والاختيار
لا يجتمعان لا في الواجب تع ولا فيه ولا في معلوله الصادر عنه بالاختيار مع ان بطلان هذا متفق عليه بين الفريقين
واما ما قيل من ان الكلام الذي ورد على هذا الدليل والقول بان هذا الدليل مبني على حدوث العالم فصدور
العالم عن البعض بالايجاب ينافي حدوثه لا يدفعه وانما يدفعه لو كان ذلك البعض من العالم وهو ممنوع لجواز ان يكون
ذلك البعض من صفاته تع نفيه اما اولا فلان لا نم ان القول بان هذا الدليل مبني على حدوث العالم لا يدفعه
لما حققناه من ان الايجاب والاختيار لا يجتمعان لا في الواجب تع ولا فيه مع بعض معلوله واما ثانيا فلان
ما ذكره من الجواز فاسد قطعا لان صدور البعض الاخر الحادث بناء على ان المفروض ح حدوث العالم ان كان بالايجاب
يلزم اما قدمه او التسلسل المستحيل في القدماء لان استناد الحوادث الى القديم الموجب لا يكون الا بها وان كان بالاختيار
يلزم ان تكون تلك الصفة فاعلة مختارة موصوفة بالحيوة والعلم والقدرة وغير ذلك وذلك باطل عند جميع العقلاء
بل باطل بداهة على ان الفاعلية تقتضي الاستقلال قطعا فصدور البعض الاخر عن تلك الصفة بط سواء كان
ذلك الصدور بالايجاب او بالاختيار ضرورة ان الصفة لا يتصور فيها الاستقلال حتى يتصور فيها الفاعلية
هنا   ولان العجز عن البعض اه هذا الدليل ما اشار اليه العلامة التفتازاني في شرح العقايد وان كان
ظاهره انه دليل على تفرع الملازمة القائلة بانه اذا ثبت قدرته في البعض ثبت قدرته في الكل كالدليل الثاني

كلمتوم

تعذر

الثاني لكن عرفت ان الظاهر في الدليل الثاني هو الاستقلال والاولى استدراك المقدمتين فيه ولما كان ذلك دليلا
مستقلا كان هذا دليلا مستقلا ايض نعم لو تم قوله لان الامكان مشترك اه بدون الواو من غير لزوم الاستدراك فيه
لكان هذا عطفا عليه فيكون كل منهما دليلا لتفرع الملازمة المذكورة وليس فليس بل كل منهما دليل مستقل لهذا المطلب
اشار اليهما التفتازاني في كتبه وان كان المشهور عند القوم لهذا المطلب هو الدليل الاول وحاصله
انه قد ثبت قدرته في البعض بحدوث العالم فلو لم يكن قادرا على الكل والحال ان المقتضي لقدرته هو ذاته
والمصحح لمقدوريته ذلك البعض هو امكانه المشترك بين جميع الممكنات يلزم العجز عن البعض وهو مح في حقه تع
فظهر من هذا البيان ايض انه هذا الدليل مبني على بطلان تمايز المعدومات وبطلان المادة والصورة لان بنائه
على حدوث العالم يقتضي بنائه على بطلان التمايز واستعداد المادة ومبني ايض على ان المقتضي لقدرته ذاته
تع وان الامكان مشترك بين جميع الممكنات وكونه اجمع الدلائل اختاره التفتازاني في شرح العقايد فما يقال
من انه ان اريد بالعجز عدم القدرة بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل فالملازمة غير مسلمة لجواز ان يكون موجبا
بالنسبة الى ذلك البعض وان اريد بالعجز عدم القدرة بمعنى صحة الفعل والترك فبطلان التالي مم لانا لا نم
ان هذا نقص في حقه تع بل هو الكمال في حقه تع ليس بشيء لان المراد هو الثاني ولا شك انه نقص في حقه
تع بعد كونه تع قادرا في البعض بمعنى صحة الفعل والترك منه تع نعم لو كان قدرته الثابتة في البعض بالمعنى الاعم
يمكن ان يكون العجز في البعض الاخر بمعنى عدم صحة الفعل والترك منه كما لا نه تع كما في صفاته تع على ما حققناه
لكن بعد كون المراد بالقدرة الثابتة في البعض بالمعنى الاخص يخرج الصفات عن هذا الدليل ويكون العجز
ح في البعض الاخر من العالم بمعنى عدم القدرة بالمعنى الاخص نقصا في حقه تع وقد عرفت مما قررنا في الدليلين
السابقين ان هذا الدليل بظاهره مع قطع النظر عما بني الدليل عليه يكون دليلا ايض لشمول القدرة بالمعنى الاعم
كما عند الحكماء   مع ان النصوص قاطعة اه لما كان الادلة العقلية لاثبات امثال هذه المطالب غير معتد
بها الا بتاييدها بالادلة الشرعية اورد التاييد بالنصوص القاطعة بشمول القدرة اذ لو اكتفى في اثبات
هذا المطلب بالنصوص لزم الدور الباطل المستلزم لعدم حصول المط ضرورة ان ~~الاستدلال~~ بالنصوص المذكورة
يتوقف على ثبوت قدرة الله وشمولها ايض ~~ولو اكتفى بمجرد الادلة التي مبناها على الوحي الالهي المقدس عن خطوط~~
~~الوهم~~ فلذلك جمع بينهما وحيث استدل اولا بالادلة العقلية لم يلزم الدور بجزما غايته انه ايدها بعد ذلك
بالنصوص ليندفع احتمال تزلزل العقل كما قال الله تعالى واذ قال ابرهيم رب ارني كيف تحيي قال اولم تؤمن
قال بلى ولكن ليطمئن قلبي الاية فما قيل من ان الفرق بين التاييد والثابت في هذا الباب تحكم ليس بشيء اذ لا
شك ان النصوص بظاهرها تؤيد ما اثبته الادلة المذكورة وذلك عادتهم في هذا الموضع وفي غيره مما لا يمكن
اثباته اولا بالدليل الشرعي كوجوده تع وعلمه تع فاذ زعم ان الثابت بالنصوص ههنا هو عين الثابت بالادلة
العقلية فلا وجه لجعل النصوص مؤيدة ح فبعد التسليم لا يضر هذا كون النصوص مؤيدة للادلة العقلية

م

فقوله تحكم وان اليقينيات قابلة للتفاوت قوة وضعفا كما اشار اليه في المواقف فاصل اليقين ههنا وان حصل بالادلة
العقلية لكن بانضمام النصوص اليها يحصل الاطمينان ويزول احتمال تزلزل الايقان وعلى الله التكلان
كقوله تعالى وهو على كل شيء قدير (قيل) انما يصح الاستدلال بالاية المذكورة على هذا المطلب لو كان القدرة فيها بمعنى صحة
الفعل والترك وذلك مم كيف وح يلزم قدرة الواجب تعالى على صفاته القديمة بهذا المعنى مع انه تع موجب
فيها كما تقدم ورده الفاضل المحشي بان القدرة في هذه الاية وفي غيرها من الايات والاحاديث بمعنى صحة الفعل
والترك لا ما ذهب اليه الحكماء من القدرة الجامعة للوجوب اذ لو كان القدرة في الاية بهذا المعنى فاما ان لا يكون الواجب
تع قادرا على الكل بهذا المعنى وهو خلاف النص او يكون قادرا على الكل فيلزم اما عدم وجود حادث واما التسلسل
لامتناع استناد الحوادث الى الفاعل الموجب القديم بدون شروط حادثة معدة غير متناهية ولذا احتاج الحكماء
الى القول بالحركة السرمدية المتوسط بينهما والكل باطل عند المتكلمين واهل الشرع فثبت انها بمعنى صحة الفعل
والترك اذ لا قائل بالفصل وايض كون القدرة في الكتاب والسنة بالمعنى الاخص ثابت باجماع الامة فلو
فرضنا ان الشيء في الاية يعم الصفات فهي مستثناة عقلا كذات الواجب تع وقد تقرر في اصول الفقه ان الاستثناء
عقلا او بكلام غير مستقل او بكلام مستقل منفصل لا يضر كون الدلالة في الباقي قطعية فحمل القدرة في الاية
المذكورة على القدرة الجامعة للوجوب ضلال عن سواء السبيل من غير علم منه بما يلزم الحمل المذكور وفيه بحث
اما اولا فلان الترديد الذي اورده على اثبات مدعاه قاصر لم لا يجوز ان يكون الواجب تع قادرا على البعض بالمعنى
الاخص وقادرا على البعض الاخر بالمعنى الاعم على ان يكون قوله تعالى قدير على عمومه من معنيي القدرة كما حمل الشارح
قول المص قادر على جميع الممكنات على ذلك حيث قال بعده باتفاق الحكماء والمتكلمين فعلى هذا لا يلزم المخالفة لعموم
النص ولا عدم وجود حادث ولا التسلسل وهذا الجواب كاحتمال الواسطة التي اوردت على دليل ثبوت اصل القدرة
بالمعنى الاخص وقد اعترف الراد بورودها سابقا فهل هذا الا تهافت فظهر من هذا ان قوله والكل باطل لا ينفع
في مدعاه مع ان الاستدلال بانه لا قائل بالفصل استدلال ضعيف لا يورد في امثال هذه المباحث واما ثانيا
فلانا لا نم اجماع الامة على كون القدرة في الاية بهذا المعنى كيف وذلك مبني على اجماعهم على حدوث العالم ما سوى الواجب
تع وصفاته مع ان هذا الاجماع غير مسلم الثبوت الا يرى ان الصوفية قدس سرهم مالوا الى قدم العرش والكرسي على
وجه لا ينافي وقوع الحشر الجسماني على ما حققناه في بحث الصفات ولو سلم فالاجماع لا يفيد في الاستدلال
بالاية على المطلوب كما اراده القائل نعم لو لم يكن الاية دليلا برأسه على المدعى ههنا بل اوردت مؤيدة
للمدعى الثابت بالادلة السابقة لكان للاجماع المذكور نفع في ذلك لكن كلام القائل انما هو على تقدير
كون الاية دليلا مستقلا على هذا المطلب فالوجه في دفعه ان ايراد هذه الاية وامثالها ههنا انما هو لتاييد
الادلة العقلية السابقة وقد سبق ان تلك الادلة مبنية على ثبوت اصل القدرة بالمعنى الاخص وان
الواسطة السابقة بطل بما حققناه فبعد بطلانها وثبوت اصل القدرة بالمعنى الاخص اقيمت البراهين

البراهين المذكورة على شمولها فاوردت النصوص بعدها تاييدا لها من غير ان تكون ادلة برأسها هذا ثم اقول يستفاد
من كلام القائل السابق انه جوز ان يكون القدرة في الاية بالمعنى الاعم وعموم الشيء للصفات ايض وجوز ان يكون
صدور الصفات عنه بالاختيار بالمعنى الاعم كما اشار اليه الراد في اخر كلامه واين بعضهم بما سبق من الشارح من ان
الامتناع بسبب الغير لا ينافي الاختيار فامتناع الترك بالنسبة الى صفاته بسبب ان الخلو عنها نقص لا ينافي
صحته فهو تعالى قادر على صفاته ايض بالمعنى المذكور وقال الراد المذكور ان الاول ضلال عن سواء السبيل
والثاني اضل منه اذ قد سبق من الشارح ايض ان الاختيار ولو بالمعنى الاعم موقوف على العلم والقدرة والارادة
فلو كانت هذه الصفات مستندة الى الذات بالاختيار يلزم الدور او التسلسل وايض عدم النقص لازم لذات
الواجب فيكون وجود الصفات لامر خارج ضروري لذات الواجب فلا يكون مختارا فيها بالمعنى الاخص بل
ولا بالمعنى الاعم لعدم ترتبها على المشية ولعدم صدق الشرطية الثانية في حقه تعالى بالنسبة الى صفاته بل حال
الذات مع الصفات على مذهب الاشاعرة وجمهور المتكلمين ليس الا محض ايجاب انتهى واقول وقد قدمنا ما في
هذا الكلام فنقول ههنا ايض نحن نسلم ان الاختيار ولو بالمعنى الاعم موقوف على العلم والقدرة والارادة
لكن لا نم ان الصفات لو كانت مستندة الى الذات بالاختيار لزم الدور او التسلسل اذ الكلام انما هو في صدور
الصفات الحقيقية عن الله فلم لا يجوز ان تصدر عن الذات باعتبار اتصافه ببعض الاعتبارات اللازمة لذات
الواجب تع كيف والواجب تع عند المتكلمين متصف بسلوب واضافات في نفس الامر وليس الواجب تع عندهم
كالواجب عند الحكماء على ان التحقيق ان علمه تع بالصفات الحقيقية حضوري كما ان علمه بذاته حضوري ايض كما سبق ومن
البين انه كما ان علمه بذاته يقتضي تغايرا اعتباريا كما سبق في اخر مبحث العلم تقريبا كذلك علمه تع بصفاته الحقيقية
ايض من غير لزوم دور او تسلسل هنا وهكذا الحال في سائر الصفات ايض على انا نقول ابطل مما يقول الراد
في قوله تع والله بكل شيء عليم فان خص الشيء بما عدا صفاته يكون مخالفا لاجماعهم على انه يعلم الواجب والممكن و
الممتنع مع المخالفة لعموم النص قطعا وان جعله شاملا لها يفيد النص علمه تع بعلمه ~~[illegible]~~ فالحق ان الصفات
على تقدير وجودها في الخارج مسبوقة بالعلم والقدرة والارادة التي هي من اعتبارات الذات فلا يلزم هنا
شيء من المحذور فعلى هذا الا يبقى الشيء في قوله تعالى والله على كل شيء قدير على عمومه للصفات كانت صادرة
عنه تع بالمعنى الاعم ثم لما ذهب الائمة الى حدوث العالم لم يجز لهم ان يحملوا القدرة المذكورة على المعنى الاعم
فلا بد من خروج الصفات عن الشيء المذكور لانها واجبة له تعالى عندهم لا مقدورة له تعالى بالمعنى
الاخص لكن الكلام ههنا على تقدير كون الاية دليلا مستقلا على المدعى كما هو ظاهر كلام القائلين
السابقين ثم ان قوله وايض عدم النقص لازم له غير واقع في محله اذ الكلام انما هو في الاختيار بالمعنى الاعم
لا بالمعنى الاخص وقوله ولا بالمعنى الاعم لعدم ترتبها على المشية قد عرفت ما فيه انفا واما لانم عدم صدق
الشرطية الثانية ح بالنسبة الى صفاته تع كيف وقد صدقت عند الحكماء بالنسبة الى العالم القديم

كلمة ما استفهام م

الواجب وجوبه عندهم فلم لا تصدق في حق صفاته الحقيقية عند المتكلمين والحق ان كون صدور الصفات الحقيقية
عن الله تع مثل صدور الحرارة عن النار رجما لا يقبله العقل لان ذلك اضطرار محض واطلاق الايجاب عليه انما هو مجرد
تعبير لفظي والا فلا بد من الايجاب من ترجيح الوجود والترجيح لا يمكن بدون المشية فاطلاق الايجاب على صدور
الصفات ينبئ عما حققناه ايض وبهذا التحقيق ظهر انه لو كان هذه الاية وامثالها دليلا براسها يرد عليه احتمال
الواسطة السابقة ايض كما وردت على دليل ثبوت اصل القدرة وان بطلانها عنه انما يكون بما حققناه فبعد
بطلانها عن الادلة العقلية يكون ايراد النصوص ههنا انما هو لتاييدها ويؤيد ما حققناه ان الامام الرازي
قال في المطالب العالية كلما بالغنا في الفحص والتفتيش في الكتب الالهية لم نجد نصا على حدوث العالم هذا يعني ان
حدوث العالم انما يثبت بالادلة العقلية ولا بالنصوص فلا نص في كون القدرة في الاية المذكورة على كونها
بالمعنى الاخص لان ذلك مبني على وجود النص في حدوث العالم الا ان يكون الشيء بمعنى ما يقع عليه الايجاد الاختياري
بالمعنى الاخص ولا دليل عليه قطعا فعلى هذا فالعمدة القطع ببطلان احتمال الواسطة السابقة وثبوت اصل
القدرة وشمولها انما يكون بالادلة العقلية المؤيدة بالنصوص الظاهرة فيه لا كما قيل من ان الاولى في امثال
هذه المطالب ان يتمسك بالادلة السمعية لان ذلك متزلزل الاوتاد على ما ستعرف من الشارح الايراد عليه السداد
والرشاد وان نازع فيه الفاضل المحشي ههنا ونقله يأتي بما لا يخفى فساده على من عري عن الجدال والعناد
قيل الاولى اه معارضة لما جعل النصوص ههنا وفي امثاله مؤيدة لادلة مستقلة لاستلزام كونها ادلة
مستقلة الدور الباطل ودليل المعارضة ما يستفاد من قوله التي لا يتوقف ارسال الرسول اه من عدم استلزامه
الدور والمصادرة قيل مع شهرة ان الدليل السمعي هو العمدة في اثبات العقايد وما قيل من انها انما تفيد الظن
فهو خلاف التحقيق انتهى ولعل هذه الشهرة غير مرضية للقائل ولو سلم فلا نسلم ان الدليل السمعي هو العمدة في امثال
هذه المقامات ثم ان كون ما قيل من ان الادلة السمعية مفيدة للظن خلاف التحقيق مسلم لكن ليس في امثال
هذه المقامات ايض فالحق طرح هذا الكلام ههنا ثم ان قول القائل هو شارح المقاصد فانه بعد ما اشار
اولا الى ضعف ادلة اصل القدرة مستندا بقواعد الفلسفة والى ضعف التمسك فيه بالاجماع والنصوص
بان مرجع الادلة السمعية الى الكتاب والسنة ودلالة المعجزات فهل يتم الاقرار بها والاذعان لها قبل التصديق
بكون الباري تعالى عالما قادرا فيه تردد وتأمل قال ههنا ان الاشاعرة استدلوا على شمول قدرة الله
تعالى لكل موجود ممكن بمعنى انه يصح تعلقها به بان المقتضي للقادرية هو الذات والمصحح للمقدورية
هو الامكان ولما توجه عليه انه لم لا يجوز اختصاصها ببعض الممكنات بشرط تعلق القدرة او مانع عنه
ومجرد وجود المقتضي والمصحح لا يكفي بدون وجود الشرط او عدم المانع اجيب بانه لا تمايز للممكنات
قبل الوجود ليختص البعض بشرائط التعلق وموانعه دون البعض وهذا ضعيف على قياس ما سبق فالاولى
التمسك بالنصوص الدالة على شمول قدرته مثل قوله تع والله على كل شيء قدير وكذا قال بعده في بحث العلم

كلنبوی م

العلم وقد يتمسك في كونه عالما بالادلة السمعية من الكتاب والسنة والاجماع وقد يرد عليه ان التصديق بارسال
الرسل وانزال الكتب يتوقف على التصديق بالعلم والقدرة فيدور وربما يجاب بمنع التوقف فانه اذا ثبت صدق
الرسل بالمعجزات حصل العلم بكل ما اخبروا به وان لم يخطر بالبال كون المرسل عالما والظاهر ان هذا مكابرة نعم يتجه ذلك
في صفة الكلام على ما صرح به الامام ثم قال في شمول العلم اما سمعا فلمثل قوله تع والله بكل شيء عليم عالم الغيب
والشهادة الى غير ذلك واما عقلا فلان المقتضي للعالمية هو الذات اما بواسطة المعنى اعني العلم على ما هو رأي
الصفاتية او بدونها على ما هو رأي النفاة وللمعلومية امكانها ونسبة الذات الى الكل على السوية فلو اختص
عالميته بالبعض دون البعض لكان لمخصص وهو مح هذا فقد حكم العلامة في المقامين بعدم صحة الاستدلال
في اصل العلم والقدرة بالادلة السمعية وصحته بها في شمولها واولويته ايض حيث صرح بها في بحث القدرة
واشار اليها في بحث العلم بتقديم الاستدلال بالادلة السمعية على الاستدلال بالادلة العقلية ولما لم يلتفت
الشارح المحقق الى ما اورده على دليل اصل القدرة لاندفاعه على اصول الاشاعرة لان اختصاص بعض الممكنات
بشرط او مانع اما ان يكون بواسطة المادة والصورة كما زعمه الحكماء او بتمايز المعدومات كما زعمه المعتزلة والكل باطل
عند الاشاعرة كما اشار اليه المجيب ايض وقد سبق تحقيقه فعلى هذا لا يتم قول العلامة وهذا ضعيف على قياس ما سبق
ولا يتفرع عليه دعوى الاولوية ايض رده ايض في دعوى الصحة والاولوية بان اثبات الارسال بدلالة المعجزات
كما يتوقف على اصل العلم والقدرة يتوقف على شمولها كما فصله واما تعرضه فيما سبق بالدليل السمعي في اصل العلم
دون شموله كما تعرض ههنا بالدليل السمعي في شمول القدرة دون اصلها فلتأييد الدليل العقلي بالنقلي
فلقد اجاد حيث اكتفى في المقامين بالتأييد في احد الجانبين وانما لم يعكس الامر بان اورد التاييد ههنا
في اصل القدرة وفي العلم في شموله اشارة الى ان دليل اصل القدرة في غاية من المتانة بناء على اصولهم
بحيث لا يحتاج الى تأييد بخلاف شمولها وكذلك العلم فانه يحتاج دليل اصله الى تأييد ايض الا يرى
ان الدليل العقلي لاصل العلم طريقة القدرة والاتقان كما اختاره الشارح هنالك فهذا يدل قطعا على ان
الدليل العقلي لاصل القدرة اصل يبتني عليه اصل العلم ومن البين ان ابتناء ثبوت اصل العلم على امر
ربما لا يخلو عن تزلزل فلذا ايده بالدليل السمعي ولما كان دليل اصل العلم مؤيدا بذلك الدليل السمعي كان دليل
شمول العلم مؤيدا به بالطريق الاولى فلذا تركه فيما سبق على ان ما اورده سابقا من الدليل السمعي يؤيد
شمول العلم ايض وان اورده في مقام اثبات اصل العلم ولما كان دليل اصل القدرة بمرتبة من المتانة
كما اشرنا اليه ترك تاييده بالدليل السمعي ولا كذلك دليل شمول القدرة فلذا اورده ههنا فما قيل من ان
الاولوية المذكورة لما كانت غير تامة عنده لما ستعرف من اعتراضه عليه يكون تعرضه فيما سبق بالدليل السمعي
في كل من اصل العلم وشموله مبنيا على الجواب الذي حكم التفتازاني بانه مكابرة محتمل اما اولا فلانه لم يتعرض
بالدليل السمعي فيما سبق الا في اصل العلم دون شموله نعم ما اورده من الدليل السمعي يدل على اصل العلم

کلنبوی م

لانقول انما صرح هيهنا بان اثبات الارسال بدلالة المعجزات يتوقف على اثبات شمول القدرة فقط لان نقول

يدل على شموله ايضا لكن لا يلزم انه اورده لاثباتها بل ايراده هنالك انما هو لاجل التأييد كما هيهنا واما ثانيا فلانه مع

تصريحه هيهنا بان اثبات الارسال بدلالة المعجزات يتوقف على اصل العلم والقدرة وشمولها ايضا كيف يمكن له

التعرض فيما سبق لاثبات اصل العلم بل شموله ايضا مع كونه مستلزما للدور الباطل عنده وهل هذا الا تهافت وحمل بالدليل السمعي

على الجواب الذي حكم التفتازاني بكونه مكابرة لايخرج عن مكابرة فالحق ان ايراده سابقا لاجل التأييد ايضا

بل سائر المطالب التي لايتوقف الارسال عليه مثل شمول العلم والتوحيد كما صرح به في شرح

العقايد النسفي ان يتمسك اصالة بالادلة السمعية لعدم لزوم المصادرة ح اذ لو فرض قدرته

على الارسال فقط من غير قدرة منه على غيره اصلا كايجاد خوارق العادات في يد لجواز ان تكون تلك

الخوارق صادرة عنه كما ذهب اليه الطبيعيون لكفى في صدور الارسال منه من غير توقف على شمول القدرة

والارادة وهذا هو المناسب لسياق كلامه فما قيل في بيانه وان لم يقدر على غيره اصلا كايجاد المرسل

والمرسل اليهم لجواز ارسال بعض من مخلوقات الغير الى البعض الاخر فبعد عدم ملايمته لسوق كلامه

فاسد في نفسه لان ذلك ان كان باذنه يكون في الحقيقة مرسلا من عنده موجدا والا فيلزم التمانع وهو

مح فضلا عن الكفاية هذا في القدرة وكذا يكفي العلم بالارسال والرسول والمرسل اليهم اجمالا من غير توقف

على شمول العلم بالاحكام المرسلة لا في صدر الاسلام ولا في انتهائه حتى يلزم توقفه على شمول العلم بجميع ما يصح

ان يعلم فتدبر فقد غلط فيه القائل السابق ايضا حيث ادرج العلم بالاحكام المرسلة في صدر الارسال

في الكفاية المذكورة مع انه لافرق بين الصدر والانتهاء في ان العلم بالاحكام المرسلة يتوقف على شمول

العلم بجميع ما يصح ان يعلم لكن اثبات الرسول اه يعني ان كون شمول قدرته وان كان لايتوقف ارساله

عليه نفس الارسال لكن [illegible] هيهنا ليس في نفس الارسال بل في اثبات حكم بالادلة السمعية الموقوفة

على اثبات الارسال بالمجزة وظاهر ان اثبات الارسال يتوقف على العلم بشمول العلم والقدرة فلو كان اثبات

الحكم الثابت بالادلة السمعية واحدا من شمول العلم والقدرة لزم الدور والمصادرة وتلخيصه ان

اثبات حكم مطابق للواقع بالادلة السمعية كشمول العلم والقدرة هيهنا موقوف على اثبات الارسال

بالمجزة ولايكفي ثبوته في الواقع واثبات الارسال بالمجزة موقوف على العلم بشمول العلم والقدرة اثبات

ينتج من قياس المساوات ان اثبات حكم مطابق للواقع بالادلة السمعية موقوف على العلم بشمول العلم اثبات

والقدرة فلو كان ذلك الحكم واحدا من شمول العلم والقدرة لزم الدور قطعا واما المقدمة الاجنبية

فظاهرة واما الصغرى فلان الادلة انما يكون بعد العلم بثبوتها ولا طريق الى العلم به سوى خبر النبي عليه

السلام بان ذلك الكتاب كلام الله وانه مبعوث من جانبه بهذه السنن واثبات صدقه في ذلك الخبر

انما يكون بالمعجزات فثبت ان اثبات حكم بالادلة السمعية يتوقف على اثبات البعثة والارسال بالمعجزات

واما الكبرى فلان اثبات الارسال بالمجزة انما يكون بانتظام قياس في ذهن من شاهد المعجزة وهو

وهو انه كلما كان هذا الفعل خارقا للعادة مقرونا بدعوى النبوة مستجمعا لشرائط المعجزة كما بينوها في محله

والحال ان الفاعل المختار اذا خالف عادته حين استدعاء النبي تصديقه بامر يخالف عادته دل ذلك

الامر الخارق على تصديقه يلزم ان يكون ذلك النبي صادقا في دعواه لكن المقدم حق فكذا التالي ولا شك

ان الاثبات بهذا القياس المنتظم في ذهنه انما يكون باثبات كون ذلك الخارق فعلا له تعالى فاثبات

الارسال بالمجزة موقوف على اثبات كونه فعلا له تعالى واثبات كونه فعلا له تع انما يكون بالعلم بشمول

القدرة والعلم اذ لا دليل على كون ذلك الخارق فعلا له تعالى سوى شمول قدرته تعالى لجميع الممكنات بناء

على ان هذا الفعل لما كان خارجا عن طوق البشر والقدرة الخاصة العاجزة لزمه ان يكون صادرا عن

القدرة الشاملة القاهرة على ما بينوه في موضعه فالعلم بشمول القدرة لا زما متقدما لكونه فعلا له ينتج يكونان

من غير المتعارف ان اثبات الارسال بالمعجزة موقوف على اثبات شمول القدرة وهو الكبرى المطلوبة في القياس

السابق فتدبر في هذا التقرير الموافق لظاهر عبارته فقد سهى عنه بعضهم وقال ما قال على ما ستبين وقوله

واذا خالف الفاعل المختار عادته اشارة الى تمثيلهم هيهنا بان رجلا اذا قام في مجلس ملك بحضور جماعة

وادعى انه رسول هذا الملك اليهم فكذبوه وطالبوه بالحجة فقال هي ان يخالف الملك عادته ويقوم عن سريره ثلث

مرات ويقعد ففعل الملك ذلك من غير ان يكون عادة له فانه يكون تصديقا له بمنزلة ان يقول ارسلته

اليكم ومفيدا للعلم الضروري بصدقه من غير ارتياب بخلاف ما اذا فعل ذلك رجل من مقربيه فانه لايكون

ذلك تصديقا له فلا بد ان يكون ذلك الفعل فعلا له وجوز المعتزلة ان يكون المعجزة فعلا لغيره باذنه

كما اشار اليه شارح المقاصد فيقيل ويؤيدهم ان تصديق ذلك الرجل المدعي حاصل فيما اشار الملك الى [كلمبنوي]

خادم بين يديه ففعله ذلك الخادم وليس بشيء لان تلك الصفة تنبئ عن عدم مبالاة بدعوى الرجل المذكور

فلا يلزم ان تصديقه حاصل في الصورة المذكورة فالحق ما ذهب اليه الاشاعرة ثم ان المراد بالنبي في كلامه بالمعنى

المصطلح والاشارة الى التمثيل المذكور مستفاد من عموم الفاعل المختار ولايجوز حمله على معنى المخبر مطلقا

ليشمل الرجل المذكور كيف وسياق كلامه اعني قوله وقد صدر عنه حال دعوى النبوة يأبى عن ذلك الحمل

قطعا وهذا يتوقف على اثبات كونه فعلا له اقول هذا احد الشروط السبعة لدلالة المعجزة

على صدق النبي عليه السلام لكنهم زادوا عليه او ما يقوم مقامه من التروك كما في المواقف ثم قال ومن جعل

الترك وجوديا حذفه فلعل الاكتفاء من الشارح مبني عليه وثانيها ان يكون خارقا للعادة اذ لا اعجاز

دونه وثالثها ان يتعذر معارضته فان ذلك حقيقة الاعجاز ورابعها ان يكون ظاهرا على يد مدعي

النبوة ليعلم انه تصديق له وخامسها ان يكون موافقا للدعوى فلو قال المعجزي ان احيي هذا الميت ففعل

خارقا اخر كشق الجبل مثلا لم يدل على تصديقه وسادسها ان لايكون ما ادعاه واظهره مكذبا له فلو

قال المعجزي ان انطق هذا الضب فقال انه كاذب لم يعلم به صدقه بل ازداد اعتقاد كذبه نعم لو قال

كلمبنوي ومنهم من صور المثال المجيب ثم الزعيم فاراد المذكور بان السلطان حكم فكذبوه [illegible] لو ارسل فرد من ان يامر خارق بصدد اثبات شعاره بامر خارق فتوجه نحوه الوزير باشدعائه تصديقه في دعواه ثم السلطان واشدعى منه ويشاهدوه برئ منهم فعله السلطان هذا ولا يخفى ان الاولى بامر خارق فعله تصديقه وفيه اشتباه اى المثال بحصول العلم بالاصل في الاصل ما التزم بالبديهة ثم المثال ليس من العادة هذا

معجزتي ان احيي هذا الميت فاحياه فكذبه ففيه احتمال والصحيح انه معجزة وسابعها ان لا يكون متقدما على الدعوى
بل مقارنا لها فلو قال معجزتي ما قد ظهر على يدي قبل لا يدل على صدقه ويطالب بعد اي بعد الدعوى كذا في المواقف
وهذه الشروط كلها مندرجة في بيانه السابق بقوله اذ طريق اثباته ان المعجزة فعل الله خارق للعادة اه كالا يخفى
اذ لا دليل لنا دليل لقوله دكونه فعلا له تعالى يثبت بشمول القدرة اي لا دليل لنا معشر العقلاء
المكلفين على خصوصية المعجزة اي المعجزة بخصوصها فعل الله تعالى ومقدوره اي صادر عنه بالاختيار لا بالايجاب
سوى شمول قدرته بجميع الممكنات وعلمه بجميع المعلومات وارادته بجميع الكائنات اذ لو فرض الدليل السمعي على ذلك يلزم
الدور الباطل قطعا ولا دليل عقليا على ذلك سوى شمول العلم والقدرة فيجب ان يكون اثبات كونه فعلا له تعالى انما يثبت
بالعلم بشمول القدرة والعلم والارادة وذلك العلم ضروري لمن شاهد المعجزة وهداه الله تعالى الى الحق
وان كان دلالة المعجزة على صدق هذا النبي باجراء عادته تعالى لا بطريق اللزوم والاعداد عند الاشاعرة
فيكون الدلالة المذكورة قطعية لكن مع احتمال عدمها عقلا بناء على احتمال خلق الله تعالى ذلك الخارق في يد
الكاذب لشمول قدرته على جميع الممكنات ~~اللازم لذلك الفضل العظيم~~ وان لم يقع ذلك الخلق ابدا او الى هذا اشار
المص في المواقف حيث قال دلالة المعجزات على صدق مدعي النبوة عند نا بخلق العلم بالصدق عقيبه فان
اظهار المعجزة على يد الكاذب وان كان ممكنا عقلا فمعلوم انتفاؤه عادة كسائر العاديات لان من قال
انا نبي ثم شق الجبل فاوقفه على رؤسهم وقال ان كذبتموني وقع عليكم وان صدقتموني انصرف عنكم
فكلما هموا بتصديقه بعد عنهم واذا هموا بتكذيبه قرب منهم علم بالضرورة انه صادق في دعواه والعادة
قاضية بامتناع ذلك من الكاذب مع كونه ممكنا عنه امكانا عقليا لشمول قدرته للممكنات باسرها انتهى وهكذا
اشار اليه شارح المقاصد وقوله وان زعم المعتزلة اشارة الى دفع سؤال كانه قيل عدم الدليل لم كيف
وقد ذهبت المعتزلة الى وجوده وحاصل الدفع ان الحكم بوجود الدليل تحكم فاسد ولما ورد عليه ان يقال
غاية ما لزم من ذلك عدم العلم بوجود الدليل ومن البين انه لا يلزم من ذلك عدمه في الواقع اشار الى دفعه
بقوله واحتمال وجوده وحاصله ان مرادنا انه لا قطع بوجود الدليل سوى شمول القدرة ومجرد احتمال
وجوده لا ينفع لهم بل هو مع ذلك الاحتمال غير مقطوع به وقوله ومقدوره اشارة الى ان مجرد كون المعجزة
فعل الله لا يكفي في كونها تصديقا للرسول في دعوى رسالته بل لا بد في ذلك من كونها مقدورا له وصادرا
عنه بالاختيار اذ الافعال الاضطرارية لا يتصور فيها التصديق هذا والحاصل انه لما كان اثبات الارسال
بالمعجزة التي هي فعل الله تعالى ولم يكن دليل على كونها فعل الله تعالى سوى شمول القدرة والعلم لكون ذلك
الفعل خارجا عن طوق القدرة الخاصة العاجزة كان ذلك الاثبات موقوفا على اثبات شمول القدرة
~~لان اثباته بالمعجزة التي هي فعل الله تعالى عين اثبات شمول القدرة على ما هو مقتضى القياس~~
~~... اثبات كونها فعل الله تعالى موقوف على اثبات شمول القدرة حتى يرد عليه~~

عليه انه لا يتصور اولا اثبات شمول قدرته حتى يثبت به بعد ذلك كونها فعلا لله تعالى لان نص الارادة لا يساعد
العبارة ولا الواقع ايضا فعلى هذا لا يكون اثبات الارسال الا باثبات شمول القدرة فذلك الاثبات ان كان
ممن شاهد المعجزة فيلزمه اولا العلم الضروري بشمول قدرته تعالى لجميع الممكنات كما يشهد به الوجدان ثم العلم
الضروري بكون المعجزة فعل الله تعالى ثم العلم القطعي بكون من ظهرت تلك المعجزة على يده رسولا لمن يساعده التوفيق
الالهي وان كان خلق الخارق على يد الكاذب ممكنا عقلا بناء على شمول قدرته ~~اللازم المتقدم لذلك الخارق~~
كما اشار اليه في المواقف كما نقلناه انفا فلفظ الاثبات في الموضعين بمعنى ثبوت العلم الضروري لكنه
خلاف المتبادر من لفظ الاثبات وان كان ممن لم يشاهدها كما هو الظاهر ههنا فلا شك ان اثبات
ارساله انما يكون بالمعجزة التي هي فعل الله تعالى المستلزم لشمول قدرته قطعا على ان يكون شمول قدرته
لازما متقدما لكونه فعل الله تعالى فكان اثبات الارسال موقوفا على اثبات شمول القدرة قطعا
سواء تواتر نبوته عند هذا المثبت اولا اذ الكلام مع من كان بصدد اثبات الارسال بالمعجزة ولا ينافي
التواتر المذكور توقف اثبات الارسال على اثبات شمول القدرة لمن كان بصدد الاثبات بالمعجزة على
ان الثابت بالتواتر نبوته والكلام ههنا في الابنوة لماذا فلا بد لمن كان بصدد اثبات النبوة الارسال
ان يثبته بما ظهر على يده من الخوارق وذا ليس الا عين اثبات شمول القدرة فظهر توقف اثبات الارسال
على اثبات شمول القدرة قطعا فلو كان الحكم الثابت بالادلة السمعية المتوقفة على اثبات الارسال
المتوقف على اثبات الشمول واحدا من شمول العلم والقدرة لزم الدور الباطل فلا يتم ما ادعاه العلامة
التفتازاني من اولوية اثبات شمول العلم والقدرة بالادلة السمعية وبهذا التحقيق لا يبقى لكلام الشارح المحقق
سقط او هام الفاضل المحشي ههنا حيث قال فيه اي فيما ذكره الشارح ههنا بحث من وجوه اما اولا فلان القول
بتوقف العلم بكون المعجزة فعلا له تعالى على العلم بشمول القدرة والعلم والارادة خلاف الواقع من وجوه الاول
ان الاشاعرة صرحوا بان المعجزات تدل على الصدق بعادة لا عقلا اذ ليست ادلة عقلية مرتبطة بنفسها
بالمدلول لانها الا يرى ان الخوارق تقع عند قيام الساعة مع انه لا ارسال في ذلك الوقت ومع ذلك يخلق الله
تعالى عقيب مشاهدتها العلم القطعي بصدق النبي على اجراء عادته لعدم الاعداد والتوليد بل اللزوم
ايضا عندهم بمجرد القياس السابق المنتظم في ذهنه وهذا هو مراد المجيب الذي حكم التفتازاني بكون
جوابه مكابرة الثاني لو صح ما ذكره من التوقف لزم ان يتوقف دلالة المعجزات على اثبات شمول القدرة
وغيرها فيلزم ان لا تصح دعوة الانبياء بتلك المعجزات الا لمن كان على مذهب الاشاعرة في شمول تلك الصفات
او يجب عليهم الاشتغال اولا باثبات شمول هذه الصفات بالادلة العقلية ثم باظهار المعجزات والكل قطعي الفساد
بل الحق عدم توقف العلم بكونها فعلا له تعالى على سابقة العلم بشمول الصفات بل باصولها بل بوجود الواجب
تعالى ولذا كان نبينا عليه السلام مأمورا بدعوة الكل بتلك المعجزات الثالث ان الاقتدار على فعل لا يوجب الفعل

بخلاف العكس فامر التوقف بالعكس فالظاهر ان المعجزات تدل على ان لهذا النبي ربا فاعلا لهذا الخارق فيكون
قادرا على جميع الممكنات الا يرى انا نستدل بالاثر على المؤثر وقدرته على امثاله لا بالعكس ~~فلو صح ما ذكره لزم ان~~
~~يتوقف دلالة المعجزات على اثبات نفي تعدد الواجب القادر بالادلة العقلية ايض~~ فلو صح ما ذكره لزم ان يتوقف
دلالة المعجزات على اثبات نفي تعدد الواجب القادر بالادلة العقلية ايض فلا يصح اظهار المعجزة قبل ذلك الاثبات
وهو قطعي الفساد ايض انتهى ووجه سقوطه الكل ظاهر مما حققنا اذ لا ينكر الشارح كون دلالة المعجزة على
مدلولها باجراء عادته تع بل مقصوده ان من اراد اثبات الارسال بالمعجزة فلا بد ان يثبت اولا انها فعل الله
تعالى القادر الخالق للقوى والقدرة فيثبت ارساله تع بذلك النبي وان كان دلالة المعجزة على مدلولها باجراء
عادته تع لا ينكر عاقل التوقف المذكور في كلامه فما ذكره من الوجوه الثلثة عند الشارح المحقق بل عند كل
ذي فطنة فاسد قطعا نعم من شاهد المعجزات لا يتوقف ثبوت الارسال عنده على سابقه شيء لكون النبي
مأمورا بدعوة الجاهل والعالم لكن اذا شاهدها واراد الله تع ان يهديه ويشرح صدره للاسلام
يعلم اولا بالضرورة انها صادرة عن القدرة الشاملة والعلم الشامل ويثبت بعد عنده نبوته ضرورة
عادية فتوقف ثبوت الارسال عنده على شمول القدرة والعلم قطعي وان لم يكن العكس قطعيا بل عاديا فقد
اكتنفه الحال عليه كما لا يخفى على الفطن ومع هذا فليس الكلام ههنا فيمن شاهد المعجزات بل فيمن لم يشاهد المعجزة
واراد اثبات الارسال بها سواء ثبت النبوة عنده بالتواتر او لا ثم قال واما ثانيا فلو فرضنا التوقف
على اثبات الشمول في الجملة فيكفيها شمولها للعنصريات التي تقع المعجزات فيها واما شق القمر فمعجزة خاصة لنبينا
عليه السلام يتم الامر بدونها مع انه من خواص نبينا عليه السلام على انه يكفي شمولها لعالم الاجسام من العلويات
والسفليات مع ان من العوالم ما يستبعدها العقول كعالم المجردات وكالعوالم الواردة في الاثر لا سيما ما في النشأة
الاخرى هذا ولا يخفى سقوطه ايض لان المعجزات لما كانت خارجة عن طوق البشر دلت على صدورها من القدرة
الشاملة قطعا على ان كثيرا من معجزات الانبياء متعلق بالعلوم والمعارف الحاوية للاشارة الى جميع العوالم
لا سيما القران العظيم فلو لم يكن قدرته وعلمه شاملة لجميع العوالم لما صدر عنه مثل ذلك الكتاب الكريم
ثم قال واما ثالثا فلو فرضنا التوقف على اثبات شمولها الكل فانما يتوقف على اثبات شمول القدرة بالمعنى
الاعم لا بالمعنى الاخص لحصول التصديق بمجرد كونها فعلا له سواء صدر عنه بالاختيار او بالايجاب ولذا ذهب
الحكماء الى وجوب البعث والارسال وايجاد المعجزات بالايجاب اقول كانه لم يطلع على ما ذكره الائمة في حق الخوارق
بان حدوثها لاعداد والاستعداد باطل فيها قطعا الا يرى ان كثيرا من الانبياء لا سيما نبينا عليه السلام
مع قلة عددهم وعددهم وضعف شكيمتهم غلبوا على الخلايق بطريق خرق العادة مع انه لا استعداد
هنا للغلبة اصلا وهذا ظاهر على المصنف على انه بعد ثبوت حدوث العالم بالبراهين على ما هو الكلام
فيه لا مجال لهذا الكلام اصلا ثم قال واما رابعا فلو فرضنا التوقف على اثبات شمول القدرة بالمعنى الاخص

خ اثبات ذلك التصديق بالادلة السمعية عند الذين شاهدوا المعجزة

الاخص للكل فغاية الامر لزوم الدور والمصادرة في اثباته بها عند غير المشاهدين في الكتب الكلامية المدونة
بعد الاصحاب اذ يكفي فيه تواتر المهتدين بمشاهدة المعجزات باي طريق كان والكلام في الثاني لا في الاول اقول لا يخفى
فساده ايض اذ العلم بشمول القدرة وكون المعجزة فعلا لله تع لمن شاهدها واراد الله تع ان يهديه ضروري
وان كان دلالة المعجزة على مدلولها باجراء عادته تع فاطلاق لفظ الاثبات على مثله خلاف الظاهر فالظاهر
من ذلك اللفظ ان يكون مقصود الشارح ههنا كما ذكره توقف اثبات الارسال على اثبات شمول القدرة عند
غير المشاهدين وظاهر ان تواتر نبوته عنده لا يكفي في ذلك اذ التواتر انما يفيد اليقين بنبوته ولا كلام
فيه بل الكلام في اثبات الارسال بالمعجزة ولا شك في توقفه على اثبات شمول القدرة على انه لا معنى لتواتر
نبوته مع قطع النظر عما في يده من المعجزة مع ان الكلام ههنا في اثبات حكم مطابق للواقع بالادلة السمعية ومن
جملتها القران الذي هو ابهر المعجزات فيتوقف اثبات ذلك الحكم على اثبات الارسال بالمعجزة قطعا وبهذا
ظهر اضمحلال ما تكلمه ههنا من فضول المقال ثم قال واما خامسا فلان المعتزلة مع تجويزهم كون المعجزة
فعلا لغيره تع باذنه كما عرفت ادعوا وجود الدليل على انها فعل الواجب تع فمرادهم انها فعل الواجب او فعل
غيره باذنه لا بغير اذنه والشارح المحقق ينكر هذا الدليل وقد عرفت ان انكار الدليل انما يصح على مذهب
الاشاعرة في ان خلقه تعالى العلم القطعي بشيء مثلا لا يتوقف على شرط واعداد فلهم ان يستدلوا على
وجود الدليل بلزوم المفاسد التي ذكرناها على تقدير عدمه اعني المفاسد اللازمة على تقدير توقف
اثبات الارسال على اثبات شمول القدرة اقول هذا مبني على الغفول عن معنى قوله ولا دليل لنا على ان
خصوصية المعجزة فعل الله تع اذ معناه انه لا دليل على ان المعجزة بخصوصها فعل الله تعالى سمعيا وهو
ظاهر للزوم الدور الباطل ولا عقليا ايض سوى شمول قدرته تع والمفاسد التي ادعى لزومها ح
قد عرفت اندفاعها بما حققناه والعجب منه انه ادعى وجود الدليل ههنا بلزوم المفاسد على تقدير عدمه
ولم يبين ان ذلك الدليل ما هو على ان حاصله يؤل الى القول بانه لو لم يكن ههنا دليل يلزم المفاسد هذا
هذيان ومن هذا التحقيق ظهر ان المراد من الجواب الذي حكم عليه التفتازاني بالمكابرة دفع لزوم الدور
عن اصله على مذاق العلامة التفتازاني وعن اصله وشموله ايض على مذاق الشارح المحقق وهو الحقيق بالقبول
كما قررنا كلامه مع دفع الاوهام الواردة من طرف العلامة فتدبر في هذا المقام اذ قد غفل عنه الكرام
فضلا عن سائر الانام قال المص مريد بجميع الكائنات اي الحادثات في احد الازمنة الثلثة بناء على ان
اسم الفاعل موضوع لما هو بمعنى الحدوث ولان الكلام ههنا على تقدير ثبوت حدوث العالم وقد ثبت ذلك
بالبراهين وكذا الكلام في المقدورات وقولهم مقدوراته تع غير متناهية فهو بمعنى لا تقف عند حد فلا
تقتضي القدم بل هي حادثة متناهية في كل مرتبة واذ كانت غير متناهية بالمعنى المذكور بالنظر الى جميع
المراتب ولذلك استحال خروجها الى الفعل دفعة وكذا الحال في مراداته تع ايض الا ان الارادة لما لم يكن